# حاشیہ مولانا فضلِ حق خیر آبادی

# علیٰ

# شرحُ السلّم للقاضی مبارک



ناشر: دار العلوم ضیاء شمس الاسلام، سیال شریف ضلع سرگودھا

# حاشیہ مولانا فضل حق خیرآبادی

علیٰ

# شرح السلّم للقاضی مبارک

ناشر

دار العلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف ضلع سرگودھا

ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء
الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرآبادی
علی
شرح سلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ الہادی
دار العلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف ضلع سرگودھا

تعداد : ——————— ۱۰۰۰

طابع : ——— ڈاکٹر تسخیر احمد مہتمم دارالعلوم سیال شریف

مطبع : ——— ایور گرین پریس - لاہور

ناشر : ——— دارالعلوم ضیاء شمس الاسلام سیال شریف

قیمت ——— ۳۰/ روپے

(ری پرنٹ ایڈیشن)



لاہور میں ملنے کے پتے

سٹاکسٹ : مکتبہ قادریہ - جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور

---

تفضیل میڈیکل اسٹور سوپر مارکیٹ - شاہ جمال رح - لاہور

فون - ۴۱۰۷۷۰

# فہرس

# تعریف بالمحشی العلام قدس سرہ

## مولدہ ونسبہ

ہو الامام الہمام، مرجع الفضلاء الاعلام، فخر الحکماء والمتکلمین، البطل الحریۃ المعلم الرابع للمنطق والحکمۃ، الاستاذ المطلق شیخنا العلامہ محمد فضل حق الشہید العمری الچشتی الحنفی الخیرآبادی تغمدہ اللہ بالایادی ولد رحمہ اللہ تعالیٰ سنۃ اثنتی عشرۃ بعد الالف و مائتین من ہجرۃ نبی الثقلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ویتصل نسبہ بسیدنا امیر المؤمنین غیظ المنافقین عمر الفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ باثنین وثلاثین واسطۃ ولذا کان رحمہ اللہ تعالیٰ راسخا فی الدین، شدیدا علی الکفرۃ والمبتدعین المنتقصین بحضرۃ سید المرسلین علیہ صلوات رب العالمین۔

## تلقیہ العلم وثبت مشائخہ

تلمذ فی العلوم العقلیۃ والنقلیۃ علی ابیہ الفاضل العلام، البحر الطمطام مولانا محمد فضل امام (٤٤ ١٢ھ/٩ ١٨٢م) واخذ الحدیث عن شیخ المحدثین مولانا الشاہ عبد القادر المحدث الدہلوی (م ١٢٤٢ھ/١٨٢٧م) ابن مولانا الشاہ ولی اللہ المحدث الدہلوی (١١٧٦ھ/١٧٦٢م) واستفاد من امام المحدثین مولانا الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی (١٢٣٩ھ/١٨٢٤م) حکی انہ انشد قصیدۃ علی قصیدۃ امرء القیس وعرضہا علی شیخہ الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی فاشار الشیخ الی غرابۃ بعض الالفاظ فاستشہد العلامۃ بعشرین شعرا من کلام المتقدمین فقال الشیخ قدس سرہ انک مصیب وقد وقع لی السہو، ولما صنف سراج الہند الشاہ عبد العزیز المحدث الدہلوی "تحفۃ اثنا عشریۃ" فی رد الشیعۃ جاء مجتہد ایرانی من اولاد میر باقر داماد الشیعی بدہلی لیناظر الشیخ المحدث فلقیہ العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی وہو ابن اثنتی عشرۃ سنۃ وجرلی فی اثناء الکلام ذکر

الافق المبين تصنيف الباقر الشيعی فاعترض علیه العلامة بوجوہ عدیدة ورد کلامه بطرق سدیدة فبهت المجتهد وہرب فی آخر اللیل مختفیا وعاد الی موطنه خائبا خاسئا۔

فرغ العلامة من جمیع العلوم العالیة والآلیة واشتغل بتدریسها وهو ابن ثلث عشرة سنة فی عام (١٢٢٥ھ/١٨٠٩م) وبعد ذلک حفظ القرآن المجید فی اربعة اشهر وبضع ایام وبایع علی ید شیخ العصر المعروف بدھومن شاہ الدہلوی فی السلسلة العالیة الچشتیة۔

علومه ومعارفه وآراء المشاهیر فیه

وکان رحمه الله تعالیٰ فائقا علی جمیع الاقران فی العلوم الاصلیة والفرعیة، متخصصا فی اصول الفقه والعلوم الادبیة والکلامیة، اما المعقولات فقد بلغ فیها درجة الاجتهاد ولا یدانیه فیها احد فی عصره

قال الطبیب عبدالحی المدیر السابق لندوة العلماء بلکهنو فی الجزء السابع من "نزہة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر" فی ترجمة العلامة۔

"احد الاساتذة المشهورین، لم یکن له نظیر فی زمانه فی الفنون الحکمیة والعلوم العربیة"

وقال السید احمد خان مؤسس کلیة علی گڑھ فی آثار الصنادید

"فرید الدهر فی جمیع العلوم والفنون، کان فکره العالی مؤسس اساس المنطق والحکمة، لم یکن لعلماء العصر وفضلاء الدهر مجال ان یحضر دانی حضرته للمناظرة، وکثیرا ما شوهد ان ارباب الکمال لما سمعوا حرفا من کلامه افتخروا بتلمذہ"

وقال المحرر محمد جعفر التهانیسری فی السوانح الاحمدیة فی حقه۔

"مجسمۃ المنطق و مصحح اغلاط افلاطون وسقراط وبقراط"

وقال مولانا محمد الدین فی روضۃ الادباء

"قصائدہ الغراء فائقۃ علی قصائد امرء القیس ولبید، ولہ یدطولیٰ فی النظم والنثر بحیث لایکون لہ عدیل فی السلف والخلف الاقلیل بلا مبالغۃ"

والحق انہ حقیق بان یسمی المعلم الرابع۔

## اشتغالہ بالقصائد والمدائح

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ اشعر اہل العصر، نظمہ ینیف علی اربعۃ آلاف شعر وغالب کلامہ مشتمل علی مدح سید الابرار محمد المختار صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وذکر المحن الشاقۃ التی تحملہا زمن جلائہ بجزیرۃ اندمان، وبعضہ فی ہجو الکفار وذم الفرقۃ الطاغیۃ الوہابیۃ، لہ قلم سیال وفکر سلیم، کلما یتوجہ الی الیضاح مسئلۃ یظن ان غیاہب الشکوک تزول بجیانہ وانوار الحق تبدو من فیہ ولسانہ،

ومن شعرہ فی مدح سید الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم،

| | |
|---|---|
| ہو اول النور السنی تبلجت | بضیائہ فی العالم الاضواء |
| ہو اول الانباء، آخرہم بہ | ختم النبوۃ وابتدا الابداء |
| بدء بہ ایدی المہیمن سترہ | فلاجلہ الایداء والا بداء |
| قدخصہ الباری باوصاف علیٰ | لم یعطہا الاحداث والقدماء |
| اعطاہ فضلا لیس یمکن ان یکو | ن لہ شریک فیہ اوشرکاء |
| اسماہ اذاسماہ بالحسنیٰ فمن | اسماء خالقہ لہ اسماء |
| بر رحیم مفضل ذو قوۃ | ہاد رؤف محسن معطاء |

## ثبت مناصبہ وتدریسہ وتلامذتہ

وبعد ما فرغ من تحصیل العلوم صار محسود الاقران وفاز بمراتب عالیة بدار الملک دہلی وجہجھر و تونک والور و نال منصب الصدارة بلکھنؤ و رامپور ومع ذلک کان یشتغل بتدریس العلوم الدینیة والفنون العقلیة ، توجه الی جنابہ الطلبة والعلماء للاستفادة والاستفاضة من آفاق العالم حتی صار وابکر صحبتہ وفیضان کرمہ ممن تنعقد علیہم الانامل واغترف من بحر علومہ جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الفضلاء ، فلنکتف بذکر بعض المشاہیر والا فالاحصار عسیر جداً۔

منہم ابنہ العلامة شمس العلماء محمد عبدالحق الخیر آبادی صاحب التصانیف الکثیرة (١٣١٦ھ/ ١٨٩٩م) وعلامة الدہر مولانا ہدایت اللہ الجونفوری (١٣٢٦ھ/١٩٠٨م) استاذ صدر الشریعة مولانا امجد علی الاعظمی مؤلف "بہار شریعت" والفاضل المتبحر تاج الفحول، محب الرسول مولانا الشاہ عبدالقادر البدایونی (١٣١٩ھ/١٩٠١م) ابن سیف اللہ المسلول مولانا الشاہ فضل رسول البدایونی (١٢٨٩ھ/١٨٧٢م) والفاضل الادیب مولانا فیض الحسن السہارنفوری محشی الکتب الکثیرة (١٣٠٤ھ/١٨٨٧م) واستاذ الاساتذة مولانا ہدایت علی البریلوی (١٣٢٢ھ/٥-١٩٠٤م) والفاضل العلامة محمد عبداللہ البلکرامی والفاضل العلامة مولانا عبدالعلی الرامفوری المتخصص فی الریاضیات (١٣٠٣ھ/٦-١٨٨٥م) استاذ مجدد المائة الحاضرة، الحضرة الاعلیٰ مولانا الشاہ احمد رضا البریلوی والنواب یوسف علی خان ، والنواب کلب علی خان الوالیین لریاستہ رامفور وغیرہم من الفضلاء الکبار۔

مصنّفاتہ

ولہ تصانیف عالیة، شاہد علی جلالة فضلہ وغزارة علمہ، دالة علیٰ قوة استدلالہ وکمال فصاحتہ ، فقد اتیٰ فیہا بتحقیقات معجبة رائقة وتدقیقات مطربة فائقة

خلت عنها الزبر السالفة ولم يبلغ اليها احد من المهرة ، وفيما يلي ثبت مصنفاته

١ــــ الجنس الغالي في شرح الجوهر العالي

٢ــــ حاشية الافق المبين للمير باقرداماد

٣ــــ حاشية تلخيص الشفاء للشيخ ابي علي ابن سينا

٤ــــ الهدية السعيدية ، في الحكمة

٥ــــ رسالة في تحقيق العلم والمعلوم

٦ــــ الروض المجود في تحقيق حقيقة الوجود : بين فيها باقوال مسئلة وحدة الوجود التي تتعلق بالحال -

٧ــــ رسالة في تحقيق الكلي الطبعي

٨ــــ رسالة في تحقيق التشكيك في الماهيات

٩ــــ شرح تهذيب الكلام للعلامة التفتازاني

١٠ــــ تحقيق الفتوى في ابطال الطغوى : ردفيها على امام الوهابية في الهند اسمعيل الدهلوي الذي انكر ثبوت الشفاعة بالمحبة والوجاهة للانبياء والاولياء

١١ــــ امتناع النظير، كتاب وحيد في بابه ، اثبت فيه امتناع نظير سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم في الاوصاف الكاملة بدلائل قاهرة اعيت المخالفين عن المعارضة والمقاومة ، ردفيها على اسمعيل الدهلوي وتلميذه حيدرعلي التونكي

١٢-١٣ــــ الثورة الهندية وقصائد فتنة الهند : فصح فيها اجمالا عن اسباب جهاد الحرية سنة ١٨٥٧ م لاستيصال مظالم البراطنة عن اهل الهند وعواقبها وما جرى عليه من المحن والمصائب -

١٤ــــ حاشية شرح السلم للقاضي محمد مبارك الكوفاموى

اهتم لطبع هذه الحاشية مرة ثانية الدكتور تسخير احمد بامر شيخ الاسلام والمسلمين

فضیلۃ الشیخ محمد قمرالدین مدظلہ العالی صاحب السجادۃ بسیال الشریف،
ولا شک ان ہذہ الحاشیۃ من اعظم مآثر العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ
وقد افتخر بہا حین سئل عند جلالتہ بجزیرۃ اندمیان عن الآثار التی ترکہا فی الہند
فاشار الی ہذہ الحاشیۃ وابنہ العلامۃ محمد عبدالحق الخیرآبادی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ولا ریب فی ان ہذہ الحاشیۃ ینبغی ان یفتخر بہا، کیف لا وقد فصل فیہا مسائل
منطقیۃ ومباحث حکمیۃ کانت معرکۃ للفحول تفصیلا لا یحوم حولہ شک، کانہ دائرۃ
المعارف للمیزان والحکمۃ، ولہ فی کل مسئلۃ مذہب یستدل علیٰ مختارہ بالبراہین والحجج
القاطعۃ ویرد علی المخالفین بوجوہ کثیرۃ تزلزل قصور المخالفۃ ومن طالع ہذہ الحاشیۃ
لا یترود فی ان مؤلفہا قد بلغ مرتبۃ الاجتہاد فی المنطق والفلسفۃ، لا بأس بالاشارۃ
الی البعض المباحث المطویۃ فی ہذہ الحاشیۃ۔

قد اورد فیہا تحقیق لفظ السبحان بما لا مزید علیہ، واحقاق مذہب الصوفیۃ
الصافیۃ من بین المذاہب الواقعۃ فی علم الباری تعالیٰ جل مجدہ فی الازل، وتحقیق
الجعل البسیط، وبیان حصول الاشیاء بانفسہا او اشباحہا وما ہو المختار فیہ، وتحقیق متعلق
التصدیق، وتحقیق ان البداہۃ والنظریۃ ہل ہما صفتان للعلم او المعلوم، وبحث المعقول
الثانی، وبیان النزاع بین القدماء والمتاخرین فی اجزاء القضیۃ والقول الفصل فیہ،
ومبحث الوجود الذہنی ودفع الشبہات الواردۃ علیہ، وتحقیق ان علۃ الاحتیاج
الی الجاعل الامکان لا الحدوث، وکشف القناع عن وجود الکلی الطبعی فی الخارج
وغیر ذالک من المباحث الغامضۃ بعبارات فصیحۃ سہلۃ المأخذ۔

## زہد وتصوف

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ مع الامارۃ الظاہرۃ والریاسۃ العلمیۃ متبعا للشریعۃ السنیۃ
والسنۃ النبویۃ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام قال مولانا عبداللہ البلکرامی فی مقدمۃ

التحفة العلية حاشية الهدية السعيدية۔

ولا یشغلہ مارزقہ اللہ تعالیٰ من الافیال والجلاد، والصافنات الجیاد، عن طاعۃ اللہ فیما امرہ ونہاہ، فکان من رجال لاتلہیہم تجارۃ ولابیع عن ذکر اللہ

جسمہ رہن صحبۃ السلطان قلبہ فی تذکر الرحمٰن

وکان مواظبا علی ختمۃ القرآن فی کل اسبوع من الایام، والصلوٰۃ النافلۃ فی جوف اللیل والناس نیام، فمن کان مواظبا علی التطوعات فما ظنک بہ فی المکتوبات،

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ خاضعا خاشعا، الی رحمۃ اللہ تعالیٰ وعفوہ راجیا، یشہد بذلک ما قال فی مکتوب ارسلہ الی مولانا حیدر علی الفیض آبادی حیث قال

واما ما انکشف عند المولی الجلیل، عن حال النزیل الذلیل، فانما ہو خال غال وخال، بل شن بال مغطی بسربال، مبتلی بوبال غیر ذی خطر وبال، لایستاہل ان یخطر بخاطر وبال، ولا بان یسام بمبال فانہ انما ضیع عمرہ فی مراث ومبال، اولو غیر وخبال، لایتوسم فیہ من العلم علامۃ، وقصاری امرہ انہ کلامۃ، یحفظ قصصا واساطیر مخترعۃ، مختلقۃ فی باب الامامۃ، وہی اکاذیب موضوعۃ، لااحادیث مرفوعۃ، قدصاغہا صواغون طاغون، وتناقلہا راوون غاوون، یروون کذبات ویرونہا قربات، وائمۃ الہدیٰ یشہدون علیہم بانہم زنادقۃ، وشہادات الائمۃ لاشک صادقۃ

اکرام الاصدقاء وارشادہم۔

وکان رحمہ اللہ تعالیٰ کریم الخصال، جمیل الفعال، جید الاخلاق، کثیر الاحباب وکان الشاعر الشہیر اسداللہ الغالب الدہلوی من مخلص احبابہ واعظم احبائہ یستفید

غالب منہ ویستشیرہ ویہتم برآیہ غایۃ الاہتمام، حتی ان الدیوان للغالب الدہلوی رتبہ العلامۃ واخرج منہ الاشعار المشتملۃ علی التعقید وامرہ بالاحتراز عن مثل تلک الاشعار وہذا احسان عظیم منہ علیہ، وقد انشد غالب مثنویا تزید اشعارہ علی مائۃ فی تائید العلامۃ ورد الوہابیۃ وافصح فیہ مسئلۃ امتناع النظیر بالفارسیۃ، نذکر ہنذا منہ

اے کہ ختم المرسلینش خواندہ | دانم از روئے یقینش خواندہ
این الف لامے کہ استغراق راست | حکم ناطق معنیِ اطلاق راست
منشأ ایجاد ہر عالم یکے است | گر دو صد عالم بود خاتم یکے است
منفرد اندر کمال ذاتی است، | لاجرم مثلش "محال ذاتی" است

زیں عقیدت برنگردم والسلام
نامہ را درمی نوردم ، والسلام

وکان العلامۃ یرشدہ ویصلح کلامہ، ویعینہ فی اصلاح معاشہ ولذا کان غالب یحترمہ ویوقرہ۔



ردہ علی مبتدعی اہل زمانہ

ومن مناقب العلامۃ محمد فضل حق الخیرآبادی قدس سرہ ان اسمٰعیل الدہلوی حفید مولانا الشاہ ولی اللہ الدہلوی لما خلع ربقۃ تقلید الائمۃ عن عنقہ وانحرف عن مسلک اہل السنۃ والجماعۃ ومسلک آبائہ واعمامہ وشرع فی تنقیص شان الانبیاء والاولیاء وسارع فی تکفیر الامۃ المسلمۃ لتاثرہ عن محمد بن عبدالوہاب النجدی (کما یشہد بذالک کتابہ تقویۃ الایمان الذی ہو فی الحقیقۃ تفویۃ الایمان) فاول من انتصر لاہل الاسلام وحاول الرد علیہ ہو العلامۃ الممدوح فناظرہ تحریرًا وتقریرًا فاسکتہ وابہتہ مرارًا، وکتب ردا علیہ وعلی تلمیذہ کتابہ الشہیر "امتناع النظیر" کانہ بستان الکمالات المحمدیۃ والفضائل النبویۃ علی صاحبہا اجمل السلام واکمل التحیۃ

لم یقتدر احدان یجیب عن براہین ہذا الکتاب وصنف ایضا را داعلیہ فی مسئلۃ الشفاعۃ کتابا سماہ "تحقیق الفتویٰ فی ابطال الطغویٰ" قسمہ علی مقامات اربعۃ اثبت فیہا مسئلۃ الشفاعۃ علیٰ وفق اہل السنۃ والجماعۃ بدلائل قاہرۃ وسخف کلام الدہلوی فی مسئلۃ الشفاعۃ من تقویۃ الایمان مبیانات باہرۃ وقال فی آخر الکتاب:

قائل این کلام لاطائل از روے شرع مبین بلاشبہ کافر وبیدین است، ہرگز مومن ومسلمان نیست وحکم او شرعاً قتل وتکفیر است۔ (تحقیق الفتویٰ، المخطوطۃ)

## اسباب جہاد الحریۃ واشتغالہ بہا

کان العلامۃ رحمہ اللہ تعالیٰ سلیم العقل، صائب الرأی، متیقظ القلب جامعا لاوصاف القادۃ، ماہرا برموز السیاسۃ، عالما باصول المعیشۃ، یشعر مافی باطن الاحوال المتبدلۃ من الحوادث والمصائب، یبغض النصاریٰ البراطنۃ لکفرہم واستیلائہم علی ممالک الہند واقطارہا ویتالم من زوال شوکۃ المسلمین وفنائہا، وکان یعتقد ان النصاریٰ یسعون بان ینتصروا سکان الہند ویحرفوہم عن دینہم واختاروا لذالک حیلا اشار الیہا العلامۃ فی "الثورۃ الہندیۃ"

۱ـــــ بنوا مدارس فی القریٰ والامصار لیلقنوا اطفال المسلمین دین النصرانیۃ وجدّوا فی تخریب المدارس الاسلامیۃ۔

۲ـــــ اخذوا جمیع المأکل والغلات بدل النقود لیصیر الناس محتاجین الیہم منقادین لہم ولایبقیٰ لاحد مجال عصیانہم ومخالفتہم۔

۳ـــــ ارتکبوا بمنع الختان ورفع الحجاب عن النسوان الافتتان باہل الایمان واراد واطمس سائر احکام الاسلام والایقان۔

٤ـــــ کلفوا عساکر المسلمین والہنادک بذوق شحوم الخنازیر والبقیر عند استعمال

البنادق ۔

فثارت حرکة بین العساکر لاستیصال النصارٰی حفظا لادیانهم فقتلوا کثیرا منهم وبلغوا دار الملک دہلی وجعلوا آخر السلاطین المغلیة السلطان سراج الدین بہادر شاہ ظفر امیرالهم، فجاہد المجاہدون جنود النصارٰی وبذلوا مهجهم لاستخلاص وطنهم عن ایدی الکفرة الظلمة وحفاظة اعراضهم ۔

وکان العلامة اذ ذاک بالور ثم جاء بدار الملک دہلی واشتغل بانجاح جهاد الحریة، وکان له روابط سالفة بالسلطان فتقرب الیه وکان یحضر مجالس المشاورة ویشیر الی امور ضروریة منها اعانة المجاہدین بالاموال والاقوات وتعیین اهل الصلاح والخبرة علی الاعمال وانتظام تحصیل المحاصل ودعوة الرؤساء الی مشارکة الجهاد واعانة المجاہدین فکان رأیه مقبولا ومعمولا حتی عین ابنه العلامة عبد الحق الخیرآبادی علی تحصیل المحاصل بکانوہ وجعل میر نواب من اقارب عالا علی دہلی وارسل المکاتیب الی ولاة الریاسة وکان یحض العوام والخواص علی الجهاد تحریرا وتقریرا ویرغبهم فی دفاع النصارٰی سرًّا وجهارًا، وکتب باشارة السلطان دستور المملکة، فدامت الحرب بین عساکر المسلمین وجنود النصارٰی اربعة اشهر ثم انهزم جیوش المجاہدین لعدم انخراطهم فی سلک الانتظام المحکم، ولفقدان الاقوات وخیانة بعض المسلمین الذین باعوا الایمان بثمن بخس من الاثمان بافشاء اسرار المسلمین الی النصارٰی الکافرین ۔

فلما تسلط النصارٰی علی دہلی مکث العلامة فیه خمسة ایام ولیالی مع اهله وعیاله جائعا عطشانا ثم خرج الی بلده خیرآباد مختفیا، وقتل فی ہذا الزمن کثیر من المسلمین ونساءهم وصبیانهم یبلغ عددهم الآفا، واجتمع جیوش کثیرة الی ملکة عالیة (حضرت محل، ملکة اودھ) فوصل الیها العلامة وصار رکنا رکینا لمجلس الشورٰی وقائدا للعساکر ومدبرًا لامورهم فوقعت المحاربات العنیفة بین الفریقین حتی غلبت النصارٰی فاستشهد

كثير من الابطال واخذ سبيله من استطاع من النساء والرجال ، وكان ذلك خاتمة الحروب والقتال ۔

جلائه وشهادته

ولما تسلط النصارٰى على جميع البلاد وشهرت ملكة النصارٰى بالصفح والامان موثقة بالأيمان رجع العلامة الى بلده ولم يكن استراح حتى دعاه عامل نصرانى وحبسه وحكم عليه انه من قادة الثورة ومن أعظم اعداء الدولة البريطانية فلذا استحق الجلاء والحبس الدائم ، فاركبوه الباخرة وارسلوه الى جزيرة انڈيمان التى كان فيها كثير من الاحرار محبوسين من قبل ، فتحمل المصائب وقاسى الشدائد ، رقم نبذا منها فى "الثورة الهندية" و "قصائد فتنة الهند" وفى هذه الغربة لحق بجوار ربه لاثنى عشر من شهر صفر المظفر موافقا لعشرين من اغسطس (١٢٧٨ھ/١٨٦١م) تغمده الله تعالىٰ بواسع كرمه ومغفرته ، عاش سعيدا فريدًا ومات حميدا شهيدا ۔

---

قال محمد سعيد حسرت مؤرخا لوصاله :۔

| | |
|---|---|
| قد توفى الاله فضل الحق ، | عالما جيدا بلا ريب |
| ان نفاه الولاة من بكدة | بجفار فليس من عيب |
| قال تاريخه "لا دركه | فضل حق" هواتف الغيب |

١ ٢ ٧ ٨ ھ

محمد عبدالحکیم شرف القادری
المدرس بالجامعة النظامية الرضوية ۔ لاهور باكستان

۲۸ رجب ۱۳۹۵ھ
۸ اگست ۱۹۷۵م

# ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء

الحمد للہ المنعم الذی منہ النعمۃ ومنہ المنعم علیہ ومنہ الانعام ومنہ مستتاب طبع الکتاب العتیق العجیب الانیق الغریب الحامل توضیحاً لمبتغی المعانی شرح سلم للقاضی مبارک کحافل بتحقیق وایضاح للمسائل المشکلۃ المنطقیۃ مما اشتمل علیہ الکتب الدرسیۃ

# الحاشیۃ للمولوی فضل حق الخیرآبادی

علی

# شرح سلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ الہادی

باہتمام العاجز اخفر العباد الراجی لغفار القاضی یوم التناد الداعی للصمد خواجہ مصلح الدین احمد تجاوز عنہ ما یعلن ویسر الاحد من آن التکلیف الی الابد وعامل بوالدیہ بکرمہ الذی لا الہ حد ولا الہ عد یوم یحشر کل احد لما اعد

سنہ ۱۳۱۷

فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی الدہلی

سبحان اللہ وبحمدہ،، والصلوٰۃ علی احمد رسولہ وعبدہ،، وآلہ وصحبہ من بعدہ،، **قولہ** سبحان اما مصدر الخ قال فی الحاشیۃ لا یکاد یستعمل الا مضافا منصوبا وقال سیبویہ یقال سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا فالمصدر التسبیح وسبحان اسم یقوم مقام المصدر وقد اجری علما للتسبیح علی الشذوذ نحو قد قلت لما جاء فی فخرہ،، سبحان من علقمۃ الفاخر قیل تقدیرہ سبحان علقمۃ علی طریق التہکم ومن مزیدۃ وقیل صلۃ سبحان اللہ من علقمۃ الفاخر ورد علیہ بان تقدیر المضاف الیہ لا یکون الا بالبناء علی الضم او تعویض التنوین فی المضاف فتامل انتہی اعلم ان سبحان یستعمل فی کلامہم استعمالین الاول استعمالہ منصوبا مضافا کقولہم سبحان اللہ وسبحانک وسبحانہ وکقولہ سبحانہ سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا و الثانی استعمالہ مقطوعا عن الاضافۃ ممنوعا عن الصرف کقولہ سبحان من علقمۃ الفاخر وہو علی الاستعمال الاول منصوب بفعل مضمر متروک اظہارہ وقد اختلفت کلماتہم فی انہ علی ہذا الاستعمال ہل ہو مصدر او اسم المصدر الذی ہو التسبیح او علم لہ فاما الاحتمال الاول فلہ مستندات من تصریحات ائمۃ العربیۃ قال القاضی البیضاوی فی تفسیر قولہ سبحانہ سُبْحٰنَکَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا سبحان مصدر کغفران ولا یکاد یستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعلہ کمعاذ اللہ وقد اجری علما للتسبیح بمعنی التنز

---

نسخہ دیگر نحمدہ ونستعینہ،، ونصلی علی محمد الذی ظہر دینہ،، فانہدم الباطل واساطینہ،، وعلی آلہ وصحبہ الذین ہم اعلام الہدی و [illegible] ،، وبعد فہذا تعلیق حاش علی شرح السلم الذی [illegible] القاضی،، ورفع غواش عرضت [illegible] مرتاضی واللہ المستعان وعلیہ التکلان ۱۲

على الشذوذ وفي قوله سبحان من علقمة الفاخر انتهى وقال النيشابوري في تفسير هذه الآية يعني سبحانك نسبحك تسبيحا اي ننزهك
تنزيها وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوبا على المصدرية واذا استعمل غير مضاف كان سبحان علما للتسبيح
فان العلمية كما تجري في الاعيان تجري في المعاني انتهى وفي القاموس سبحان الله تنزيها لله من الصاحبة والولد معرفة ونصب
على المصدر اي ابرء الله من السوء براءة ومعناه السرعة اليه والخفة في طاعته ثم قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله فهذا
صريح في ان سبحان مصدر سبح كمنع وانه سمع له الفعل الثلاثي المجرد وان معناه التنزيه والبراءة وقول سبحان الله وفي الصحاح
والصراح سبحان الله معناه التنزيه لله نصب على المصدر كانه قال ابرء الله من السوء براءة وفي شرح اللباب معنى سبحان الله اسبح الله
تسبيحا اي انزهه تنزيها وهو في الاصل مصدر سبح كغفر غفرانا قال الشاعر ۵ قبح الاله وجوه تغلب كلما * سبح الحجيج وكبروا
اهلالا * فهذه الاقاويل نصوص على ان سبحان مصدر سبح الثلاثي المجرد وانه منصوب بفعل مضمر متروك اظهاره وعلى هذا التقدير فيه
احتمالان اولهما ان يكون متعديا كالتسبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم صرحوا بكونه مصدرا وفسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحان
مصدرا حذف فعله لقصد الدوام واللزوم ولما حذف الفعل اضيف المصدر الى المفعول المختص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله
لان حق المفعول ان يتصل بالفعل معمولا له ولا يتيسر ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه وثانيهما ان يكون لازما وح يحتمل وجهين الوجه
الاول ان يكون معناه البراءة كما يدل عليه ما في القاموس والصحاح والصراح في تفسيره اعني اي ابرء الله من السوء براءة وعلى هذا يكون
مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم من قبيل قولهم انبته الله نباتا ويكون اضافته اليه سبحانه اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول
الفعل الناصب له وقد صرح الرضي في شرح الكافية بان المصادر اذا بين فاعلها او مفعولها بالاضافة او بحرف الجر ولم يقصد بها بيان
النوع وجب حذف ناصبها يعني قياسا وذلك مثل صبغة الله وكتاب الله وسبحان الله ولبيك وسعديك وسحقا له وحمدا لك والوجه
الثاني ان يكون معناه قول سبحان الله كما في القاموس حيث قال وسبح كمنع سبحانا وسبح تسبيحا قال سبحان الله وعلى هذا يكون سبح
الثلاثي المجرد وسبح اعني التفعيل كلاهما لازمين لا يقتضيان المفعول فيشكل جعله مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر وح يكون التفعيل منه
اعني التسبيح تارة لازما وهو اذا كان معناه قول سبحان الله وتارة متعديا وهو اذا كان معناه التنزيه قال في الكشاف التسبيح تبعيد الله
من السوء وكذلك تقديسه من سبح في الارض والماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد قال الرضي واما قولهم لبى يلبي فهو مشتق
من لبيك كما ان معنى سبح وسلم قال سبحان الله وقال سلام عليك اما سبح بمعنى نزه يعني جعله سالما عن النقائص فلم يشتق من
سبحان الله انتهى فالتسبيح اذا كان بمعنى التبعيد والتنزيه كان متعديا الى المفعول واذا كان بمعنى قول سبحان الله فلن يصح تعديته
الى المفعول لكونه اذ ذاك لازما واما سبحان على هذا الوجه فلكونه لازما بمعنى قول سبحان الله لا يصح تعديته الى المفعول ولا جعله مصدرا مضافا
منصوبا بالفعل المضمر الا ان يقال في وجه تعديته بهذا المعنى الى المفعول انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزهه

متعدی

سبحانہ عن النقائص فباعتبار تضمنہ معنی التنزیہ جاز تعدیتہ الی المفعول واضافتہ الیہ کما ان لبی بمعنی قال لبیک مع کونہ لازما
یجوز تعدیتہ الی المفعول لتضمنہ معنی الاجابۃ قال الحریری فی خطبۃ مقاماتہ فلبینت دعوتہ تلبیۃ المطیع وکما ان کبر بمعنی قال اللہ اکبر
مع انہ قد یعدی الی المفعول فی الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی وَرَبَّکَ فَکَبِّرْ واختص ربک بالتکبیر وہو الوصف بالکبریاء وان یقال
اللہ اکبر وروی انہ لما نزل قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ اکبر فکبرت خدیجۃ وفرحت وایقنت انہ الوحی وقد یحمل علی
تکبیر الصلوۃ انتہی وفی التفسیر الکبیر ذکروا فی تفسیر التکبیر وجوہا احدہا قال الکلبی عظم ربک مما یقول عبدۃ الاوثان وثانیہا قال
مقاتل ہو ان یقال اللہ اکبر روی انہ لما نزلت ہذہ الآیۃ قام النبی علیہ السلام وقال اللہ اکبر کبیرا فکبرت خدیجۃ وفرحت وعلمت
انہ اوحی الیہ وثالثہا ان المراد التکبیر فی الصلوۃ انتہی فتعدیتہ علی تقدیر تفسیرہ بان یقال اللہ اکبر بناء علی انہ یتضمن معنی التعظیم
وفی الصلوات الماثورۃ عن السلف اللہم صل علی محمد عدد من یسبحک ویہللک ویکبرک مع ان معنی ہلل قال لا الہ الا اللہ و
معنی کبر قال اللہ اکبر فتعدیتہ التہلیل بناء علی تضمنہ معنی التوحید وتعدیتہ التکبیر بناء علی تضمنہ معنی التعظیم فہکذا یجوز ان یکون
سبحان اللہ مصدر سبح الثلاثی المجرد بمعنی قال سبحان اللہ ویعدی الی المفعول باعتبار تضمنہ معنی التنزیہ وبالجملۃ فاحتمال کون
سبحان فی قول المص سبحانہ مصدرا کالغفران منصوبا بالفعل مضمرا لیس مخالفا لاجماع اہل العربیۃ بل یحتمل کونہ مصدر سبح المتعدی
بمعنی نزہ ومصدر سبح اللازم بمعنی بعد ومصدر سبح اللازم بمعنی قال سبحان اللہ وکل ذلک مما یساعدہ کلمات اہل العربیۃ کما
عرفت مفصلا واما الاحتمال الثانی وہو ان یکون سبحان اسما لمعنی التسبیح فلہ ایضا مستندات منہا ما نقل الشارح فی الحاشیۃ عن سیبویہ فانہ یدل
علی ان سبح الثلاثی المجرد غیر مستعمل وانما المستعمل منہ سبح اعنی باب التفعیل وان المصدر حقیقۃ ہو التسبیح واما سبحان فاسم یقوم مقام المصدر و
منہا ما قال الامام الرازی فی تفسیرہ قال سبحان اسم للتسبیح یقال سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا فالتسبیح ہو المصدر وسبحان اسم للتسبیح کقولہم
کفرت الیمین تکفیرا وکفرانا وتفسیرہ تنزیہ اللہ عن کل سوء انتہی ومنہا ما قال ایضا فی تفسیر قولہ تعالی سبحان اللہ حین تمسون لفظ سبحان
فعلان اسم للمصدر الذی ہو التسبیح ومنہا ما قال القاضی البیضاوی فی تفسیر قولہ تعالی سُبْحَانَ الَّذِی اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا سبحان
اسم بمعنی التسبیح وہو التنزیہ وقد یستعمل علما فیقطع عن الاضافۃ ویمنع من الصرف قال سبحان من علقمۃ الفاخر وانتصابہ بفعل متروک
اظہارہ انتہی ومقتضی ہذا الکلام ان سبحان یستعمل استعمالین فتارۃ یستعمل اسما للمصدر ویضاف الی مفعول فعلہ المضمر وینصب
علی انہ قائم مقام المصدر وتارۃ یستعمل علما لہ فیقطع عن الاضافۃ ویمنع من الصرف واما الاحتمال الثالث وہو ان یکون علما للتسبیح
فی ہذا الاستعمال اعنی استعمالہ مضافا فمستندہ ما افاد جار اللہ العلامۃ فی تفسیر قولہ سبحانہ سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا قال سبحان
علم للتسبیح کعثمان للرجل وانتصابہ بفعل مضمر متروک اظہارہ تقدیرہ اسبح اللہ سبحان بمعنی تسبیحا ثم نزل سبحان منزلۃ الفعل فسد مسدہ
ودل علی التنزیہ البلیغ من جمیع القبائح التی یضیفہا الیہ اعداء اللہ انتہی ووافق مدارک التنزیل حیث قال فی تفسیر تلک الآیۃ سبحان تنزیہ

عن السوء وعلم للتسبيح كعثمان للرجل وانتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره سبح الله سبحان ثم نزل سبحان منزلة الفعل فسد مسد الفعل
ودل على التنزيه البليغ انتهى وما نقلناه سابقا عن القاموس حيث قال سبحان الله تنزيها لله عن الصاحبة والولد معرفة ونصب على
المصدر فان قوله معرفة تصريح بكونه علما والعلم لما في الصحاح والصراح وقولهما سبحان الله معناه التنزيه لله من الاتيان بالتنزيه معرفا باللام
في تفسيره ايماء الى كونه علما وان كان ظاهرا في كونه مصدرا فقد ثبت بتنصيصات هولاء الائمة ان سبحان حين كونه مضافا منصوبا
بفعل مضمر متروك اظهاره ايضا علم وان كونه علما غير مقصور على حال كونه منقطعا عن الاضافة ممنوعا من الصرف اذا عرفت هذا التفصيل
فاعلم ان الشارح ذكر في الشرح في شرح قول المص سبحانه احتمالين الاول انه مصدر كغفران وقد عرفت سابقا هذا الاحتمال وتوجيهاته والثاني
انه علم للتسبيح كعثمان للرجل وهذا استند بما في الكشاف والمدارك وغيرهما كما مر آنفا والمعتبر في هذا الباب تصريحات ائمة العربية وقد
عرفت آنفا تنصيصاتهم على كونه علما حين استعماله مضافا ايضا وملخص كلام هولاء الائمة العظام ان سبحان علم للتسبيح فقد يضاف
وينصب بفعل مضمر وقد لا يضاف بل يقطع عن الاضافة ولا ينون لكونه ممنوعا من الصرف لاجل العلمية والالف والنون المزيدتين
وح يكون معناه التعجب وذكر في الحاشية في سبحانه يعني اذا استعمل مضافا فاحتمال الاعلام بعيد وهو انه اسم للتسبيح وانما يكون علما على الشذوذ
حيث يقطع عن الاضافة ويستعمل للتعجب هذا موافق لما قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وما قيل
من انه يكفي لتصحيح اضافته الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه ولا حاجة الى جعله علما الخ وانما وقعوا في تكلف جعله علما زعما منهم
ان السبحان المستعمل في التعجب ايضا بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه وحين الاستعمال في التعجب ينفك عن الاضافة مع ان العرب لا ينونونه
في هذا الاستعمال وهو دليل منع الصرف ولا سبب فيه سوى الالف والنون فاضطروا الى جعله علما للتسبيح المتعدي بنفسه حتى يتحقق فيه
سببا منع الصرف ومنهم من قال ان سبحان ههنا وان كان بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه الا ان سبب عدم تنوينه هو الاضافة لا منع الصرف
لانه وان كان في هذا الاستعمال في الظاهر منفكا عن الاضافة الا انه مضاف في المعنى وزعمهم هذا فاسد نشاء من قلة التدبر في كتب اللغة اذ هو حين
استعماله في التعجب لازم غير متعد الى المفعول ولذا يفكونه عن الاضافة الى المفعول ويفسرونه باللازم في القاموس سبحان من كذا تعجب منه فانكار
اضافته حين استعماله في التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنى التنزيه المستلزم لتعديته لتصحيح عدم تنوينه مخالف لما عليه اهل اللغة وهل هذا الا انبار
قصور مع مصرح مع ان لعدم تنوينه وجه صحيح آخر مغن عن ارتكاب تلك التكلفات هو ما يفهم من الصراح حيث قال والعرب تقول سبحان من
كذا اذا تعجبت منه وانما لم ينون لانه معرفة عندهم وفيه شبه تانيث انتهى اقول العلم وجه كونه معرفة عندهم مختص في هذا الاستعمال اذ كثيرا ما يكون
الكلمة عارية عن التعريف ويعطونها في الاستعمال حكم المعارف واما وجه كونه فيه شبهة التانيث فلانه مصدر يستوي فيه التانيث والتذكير فح
لا حاجة الى ما ارتكبوه في قول الشاعر ؎ سبحان من علقمة الفاخر، انتهى ملخصا فهو كله شطط وجزاف منشاءه عدم المعرفة بالفنون الادبية
وعدم العثور على اقاويل ائمة العربية اما اولا فلان في الكشاف والمدارك والقاموس وغيرها نصوصا على كون سبحان علما ومعرفة في

حال استعماله مضافا والامجال للمجازفة بعد تنصيصات ائمة العربية فليس جعله علما للتسبيح تكلفا مضطرا اليه بل العمدة في الحكم بكونه علما عند استعماله
مضافا النصوص من هؤلاء الائمة وليس الحكم بالعلمية عقليا حتى يقال انه يكفي لتصحيح الاضافة الى المفعول جعله اسما للتسبيح بمعنى التنزيه لا احاجة اليه
جعله علما له بل المعتمد في هذا الباب هو السماع والنقل من ائمة العربية وقد صح انهم حكموا بكونه علما عند الاضافة اليه واما ثانيا فلان الحكم بكونه
علما ليس منشاءه ما زعم من زعمهم كون السبحان المستعمل في التعجب اليه بمعنى التنزيه المتعدي بنفسه بل منشاءه ما بيناه لا غير فما ذكره في
توجيه حكمهم بكونه علما احسان عليهم من دون امتنان منهم واما ثالثا فلان ارتكاب اضافته حين استعماله في التعجب وجعله علما للتسبيح بمعنى
التنزيه المستلزم بين تعديته غير مخالف لما عليه اهل اللغة بل منشاء هذا الظن عدم الوقوف على ما هم عليه قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
سبحانك هذا بهتان عظيم سبحان للتعجب من عظم الامر ثم قال فان قلت فما معنى التعجب في كلمة التسبيح قلت الاصل في ذلك ان يسبح الله عند
روية العجيب من صنائعه ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل متعجب منه انتهى وقال الامام في تفسير هذه الآية ان فيه سوالا وهو انه كيف يليق
سبحانك في هذا الموضع والجواب من وجوه الاول ان المراد منه التعجب من عظم الامر وانما استعمل في معنى التعجب لانه يسبح الله عند روية العجيب من صنائعه
ثم كثر ذلك حتى استعمل في كل متعجب منه انتهى وقال البيضاوي في تفسير هذه الآية سبحانك تعجب ممن يقول ذلك واصله انه يذكر عند كل
متعجب تنزيها لله تعالى من ان يصعب عليه مثله انتهى فقد ثبت بتنصيص هولاء الائمة الاعلام ان سبحانك مع كونه مضافا استعمل في التعجب
ووضح ان سبحان المستعمل في التعجب في الاصل بمعنى التنزيه لا غير وليت شعري اذا استعمل سبحان في التعجب لم يكن بمعنى التنزيه فماذا يكون معناه
لانه ليس في الاصل بمعنى التعجب غاية الامر انه يستعمل فيه وعبارة الصراح صريحة في انه يستعمل فيه لا انه موضوع له فالحكم بكون سبحان المستعمل في التعجب
لازما غير متعد الى المفعول تفريع فكيف عن الاضافة الى المفعول عنده لكن الاستعمال على هذا الظن ناش من قلة التدبر في كتب اللغة وقول
القاموس سبحان من كذا تعجب بيان لموقع الاستعمال لا تفسير لموضوع اللفظ واما رابعا فلان قوله لعل وجه كونه معرفة عندهم مختص في هذا
الاستعمال تخمين جزافي فقد نص في القاموس بكونه معرفة عند استعماله مضافا في معنى التنزيه ايضا وكذا في الكشاف والمدارك فلا وجه للقول
باختصاص كونه معرفة عندهم بهذا الاستعمال لكونه عاريا عن التعريف واعطائه حكم المعارف في هذا الاستعمال بالجملة فمحل الكون هذا القائل اخص من
ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه لعلك دريت بما وعيت ان ما اورد على الشارح من ان ما ذكره على وجه التردد من ان السبحان اما
مصدر كغفران فالمعنى سبحت سبحانه او علم للمصدر وهو التسبيح كعثمان للرجل مخالف لكلام القوم وما عليه المحققون اذ الظاهر انه اراد بالسبحان ما هو
المذكور في المتن ويؤيده ايراده معرفا باللام وهو في امثال ذلك ليس مصدرا باجماع اهل العربية اذ لم يقل احد منهم ان السبحان حين اضافته
الى المفعول مصدر لانه لو كان مصدرا فكيف يصح اضافته الى المفعول اذ فعله المجرد لا يستعمل الا لازما وقد تقرر في موضعه ان المصادر تابعة في
التعدية واللزوم لافعالها فجعله مصدرا في هذا الاستعمال متعديا بنفسه خرق للاجماع ولهذا قالوا انه في امثال ذلك اسم للتسبيح بمعنى التنزيه
علم فتفريع الشارح بقوله فالمعنى بناء فاسد على فاسد اذ يفهم منه ان الفعل المقدر الناصب له فعل مجرد او كونه مصدرا موقوف عليه وقد ثبت ان فعله

انما هو مصدره

المجرد لیس بمعنی التنزیہ لا یستعمل الا لازما فکیف یصح اضافتہ مصدرا الی المفعول وکونہ متعدیا بنفسہ فتمہید الشارح وتفریعہ اختراع منہ مخالف لما علیہ
اہل اللغۃ والعربیۃ واما الشق الثانی من تردیدہ فہو ان کان مطابقا لکلام بعضہم الا انہم قالوا بہ فی الموارد التی وقع فیہا للتعجب وحین انفکاکہ
عن الاضافۃ والتردید انما ہو فیما ہو فی المتن وہو لیس للتعجب بل للتنزیہ ولہذا فسرہ بہ ولیس ہو ایضا منفکا عن الاضافۃ فلا وجہ لصحۃ الشق
الثانی من تردیدہ فیما ہو المذکور فی المتن ومعہذا لصحۃ علما حین استعمالہ للتعجب ایضا مخالف للتحقیق فکان اللائق بحال الشارح ان یقول
ان سبحان اسم للتسبیح بمعنی التنزیہ قد یجعل علما لہ حین استعمالہ فی التعجب موافقا لما قال فی الحاشیۃ لیطابق کلامہ کلام بعضہم وان کان
الآخر منہما مخالفا للتحقیق انتہی فی غایۃ السقوط اما اولا فلانا لا نسلم اجماع اہل العربیۃ علی ان سبحان حین اضافتہ الی المفعول لیس
مصدرا بل قد سبق فی اسانید الاحتمال الاول تصریحات الائمۃ بکونہ مصدرا حین اضافتہ واما ثانیا فلانا لا نم انہ لو کان مصدرا لم یصح
اضافتہ الی المفعول لانا لا نم ان فعلہ الثلاثی المجرد لیس بمعنی التنزیہ غایۃ الامر ان تصاریفہ غیر مستعملۃ کما قال النیشاپوری بانہ مصدر
غیر متصرف ولئن سلمنا انہ لازم فلا نم انہ لا یجوز جعلہ مفعولا مطلقا للفعل المقدر المتعدی بل یجوز کونہ مفعولا مطلقا من قبیل انبتہ الله
نباتا علی احد القولین وقد یحذف فعلہ الناصب لاجل کون ذلک المصدر مضافا الی مفعول ذلک الفعل المقدر یدل علی ذلک تفسیر
صاحب القاموس قولہم سبحان الله بقولہ ای ابرء الله من السوء براءۃ ولئن سلمنا ان معنی سبح سبحانا قال سبحان الله لا غیر فلا نم انہ
لا یجوز تعدیتہ باعتبار تضمنہ معنی التنزیہ علی ان ما فرع تفریع الشارح صحیح علی کل من ہذہ الاحتمالات ولیس فاسدا ولا بناء علی فاسد اما ثالثا
فلانا لا نسلم انہ یفہم من کلام الشارح ان الفعل المقدر الناصب لہ فعل مجرد بل یجوز ان یکون الفعل المقدر الناصب سبحت من التسبیح اما
لان الثلاثی المجرد منہ غیر مستعمل کما یدل علیہ کلام النظام النیشاپوری واما لان الثلاثی المجرد منہ لازم فقدر لہ الفعل المتعدی من
باب التفعیل وجعل المصدر اللازم مفعولا مطلقا لہ کما یدل علیہ قول صاحب القاموس ای ابرء الله عن السوء براءۃ واما رابعا فلانہ لو سلم
فہم کون الفعل المقدر الناصب لہ فعلا مجردا من کلامہ فلا نم ان لیس فعلہ المجرد بمعنی التنزیہ بل قد سبق انہ مصدر من الثلاثی
المجرد ومعناہ التنزیہ غایۃ الامر ان تصاریفہ غیر مستعملۃ واما خامسا فلان قولہ اذ کونہ مصدرا موقوف علیہ ممنوع اذ یجوز ان یکون سبحان مصدرا
من الثلاثی المجرد ویکون الفعل المقدر الناصب لہ من باب التفعیل کما فی قول صاحب القاموس ای ابرء الله من السوء براءۃ واما سادسا
فلانہ لو سلم ان لیس فعلہ المجرد بمعنی التنزیہ وانہ لا یستعمل الا لازما فلا نم انہ لا یصح اضافۃ مصدرہ الی المفعول وکونہ متعدیا بنفسہ بل
یجوز تعدیتہ الی المفعول باعتبار تضمنہ معنی التنزیہ واضافتہ الی المفعول بہذا الاعتبار کما مر فی التلبیۃ والتکبیر والتہلیل التی ہی مصادر الافعال
اللازمۃ فظہر ان تمہید الشارح وتفریعہ لیس اختراعا منہ ولیس مخالفا لما علیہ اہل اللغۃ والعربیۃ واما سابعا فلانا لا نم ان القائلین بکون
سبحان علما انما قالوا بہ فی الموارد التی وقع فیہا للتعجب وحین انفکاکہ عن الاضافۃ بل نص فی الکشاف والمدارک علی انہ علم للتسبیح حین استعمالہ
فی التنزیہ البلیغ مضافا منصوبا کما سبق نقلہ واما ثامنا فلان من قال بکونہ علما انما قال بکونہ علما للتسبیح بمعنی التنزیہ ومقتضی کلامہ ذا

المؤولة وانما يكون علما عند القائل بكونه علما حيث يستعمل في مقام التعجب وانه حيث يستعمل في مقام التعجب لا يكون بمعنى التنزيه فليبينه في الموارد التي
وقع فيها للتعجب علم لاي معنى فان احدا من اهل اللسان لم يقل بكونه علما للمعنى التعجبي وليس هو علما للمعنى التنزيهي في تلك الموارد على زعمه فقد بينا
فيما سبق على انه للتنزيه حيث يستعمل في التعجب ايضا وانه كما يستعمل فيه مقطوعا عن الاضافة يستعمل فيه مضافا ايضا كما في قوله سبحانه سبحانك هذا بهتان
عظيم واما ما سمعت فلا يلائم ان جعله علما حين استعماله للتعجب يخالف للتحقيق بل لا يبعد ان يدعى اجماعهم على كونه علما حين استعماله في التعجب مقطوعا عن
الاضافة كما عرفت من نصوص ائمة اللغة وانما اختلفت كلماتهم في انه حين استعماله منونا فاعل مصدر او اسم للمصدر او علم له واما عاشرا فلان قصر ذكان
اللائق بجلال الشارح انه لم يبين اسما اللائق ما فعله الشارح وقد عرفت ان في سبحان حين استعماله مضافا ثلثة احتمالات الاول كونه مصدرا والثاني كونه
اسما للمصدر والثالث كونه علما للمصدر فالشارح ذكر الاحتمال الاول والثالث في الشرح والاحتمال الثاني في الحاشية فاستوعب الاحتمالات التي ذكرها
ائمة العربية ولو انه اكتفى بذكر الاحتمال الثاني فقط كما هو مرضي هذا المورد لكان قاصرا في البيان متقاصرا عن استقصار ما ذكره ائمة اللسان واما حادي عشر
فلانا ان تنزلنا عن ذلك كله وسلمنا ان سبحان انما يكون علما عند قطعه عن الاضافة واستعماله في التعجب فلا نسلم ان مراد الشارح بقوله السبحان سبحان
الواقع في قول المص انما يكون كذلك لو كان اللام فيه للعهد الخارجي وهو ممنوع بل اللام فيه للعهد الذهني والمعنى ان هذا اللفظ حيثما وقع في الكلام
اما مصدر كغفران وهو عند اضافته او علم للتسبيح وهو عند قطعه عن الاضافة يدل على ذلك انه قال بعد ذكر الاحتمال الاول فالمعنى سبحت سبحانه
ولم يقل مثل ذلك بعد ذكر الاحتمال الثاني فكانه نبه على ان معناه على تقدير كونه علما لا يكون سبحت سبحانه بل ربما يستعمل في التعجب بالجملة فكلام
الشارح في هذا المقام موافق لنصوص الائمة الاعلام فلا ينبغي ان يجعل غرضا للطائش منه السهام وموقعا للطعن من يطيش لغلبة الاوهام
عقبت فان المقام منزلة الاقدام **قوله** فالمعنى سبحت سبحانه بل المعنى اما سبحته كنعنعه سبحانا او سبحته كعظمته سبحانا او سبحان فحذف الفعل المتعدي
بنفسه او اللازم المتعدي لتضمنه معنى التنزيه واقيم المصدر المتعدي بمعنى التنزيه او اللازم بمعنى البراءة او بمعنى قول سبحان الله مقامه واضيف
الى مفعوله ذلك الفعل او اقيم اسم المصدر او علمه مقامه على ما مر مفصلا **قوله** يحتمل ان يكون في الصراح شان كار وحال وفي القاموس
الشان الخطب والامر فيمكن ان يراد بالشان في قول المص ما اعظم شانه الحال والصفة واعني بحال الشيء وصفته ما هو عليه فيكون بيانا لعظمته
وكبريائه سبحانه وتعاليه وتقدسه عن سمات النقص واستجماعه لصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال وهذا غير بعيد
ويمكن ان يراد به الامر يعني كار فيكون ذلك اشارة الى الصفات الافعالية ولا يتوهم ان شانه تعالى عبارة عن صفاته
الافعالية فحسب مستندا بما ورد في الآثار والتفاسير ان من شانه تعالى ان يغفر ذنبا ويفرج كربا ويرفع قوما ويضع آخرين
وان يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويشفي سقيما ويسقم سليما
ويبتلي معافى ويعافي مبتلى ويعز ذليلا ويذل عزيزا ويفقر غنيا ويغني فقيرا الى غير ذلك لان الشان عبارة لغة عن حال الشيء وامره
حال كانت وما ورد في الآثار والتفاسير ليس ترجمة للفظ الشان وانما ورد في تفسير قوله سبحانه كل يوم هو في شان و

هو يدل على تجدد الاحوال وقتا فوقتا ولا تجدد فی ذاته وصفاته تعالی الا فی الصفات الافعالیة الاضافیة فلابد فی تفسیر تلک الآیة من
ذکر الصفات الافعالیة المتجددة فلا دلالة فیه علی امتناع اطلاق شانه تعالی علی ما عداها من الصفات الکمالیة الجلالیة والجمالیة کما لا یخفی
ثم ان قوله لا یحد استیناف فانه لما قال سبحانه ما اعظم شانه فکان قائلا یقول کیف تسبیحه وتقدیسه المدلول علیه بقوله سبحانه وکیف شانه
العظیم المدلول علیه بقوله ما اعظم شانه فقال لا یحد الخ فان ارید بالشان الحال والصفة مطلقا کان قوله لا یحد ولا یتصور ولا ینتج ولا
یتغیر تعالی عن الجنس والجهات جعل الکلیات والجزئیات بیانا لکیفیة الشان وذکر تقدیسه وتمجیده وان ارید به الصفات الافعالیة فاما ان
یقال ان قوله لا یحد ولا یتصور ولا ینتج ولا یتغیر تعالی عن الجنس والجهات بیان لتقدیسه المذکور بقوله سبحانه وقوله جعل الکلیات والجزئیات
بیان لصفاته الافعالیة المدلول علیها بقوله ما اعظم شانه واما ان یقال ان قوله لا یحد ولا یتصور ولا ینتج بیان لشانه العظیم الاعظم بانه
غیر محدود ولا محصور ولا محاط بالادراک والقیاس فقول الشارح یحتمل ان یکون وصفا مبینا لکیفیة الشان صحیح علی التقدیرین ای سواء
ارید بالشان الحال مطلقا او ارید به الصفات الافعالیة وانکان قوله من حیث ان له ما فی السموات والارض من الآثار بظاهره یشیر الی
الثانی ویمکن ان یفهم منه ان ما فی السموات والارض من الآثار دلائل علی وجوده واتصافه بالصفات الکمالیة وتعالیه وتقدسه عن سمات
الحدوث والامکان وحینئذ فلا اشارة فیه الی الثانی بخصوصه لا یتوهمن من قوله وصفا مبینا لکیفیة الشان انه تفسیر وترجمة للفظ الشان حتی یقال
ان العدمی کیف یکون بیانا للوجودی بل هو کان یقال فی بیان قدرته تعالی انها لا تتناهی فلا یتوهم منه ان لا تتناهی عدمی فکیف یکون بیانا
للقدرة وبالجملة فکلام الشارح لا یلیق بان یطعن فیه ویشنع علیه بمثل هذا الوهم الذی هو اخس من ان یلتفت الیه **قوله** وصفا مبینا لکیفیة
الشان قال فی الحاشیة لیس المراد بالوصف الوصف الترکیبی لان الجملة فی حکم النکرة والشان من حیث انه مضاف الی الضمیر معرفة
بل المراد الوصف المعنوی الشامل للحال والنعت وغیرهما کما اشیر الیه بقوله مبینا لکیفیة الشان ولم اقل حالا صریحا لانه موهم للاختصاص
عظمة شانه بحال دون حال او بزمان دون زمان اذ الغالب فی الاحوال ما ینتقل عن صاحبه ما یتجدد انتهی قد عرفت ان الوجه
فی قول المص لا یحد انه استیناف ولعل الشارح الیه اشار بقوله فی الحاشیة وغیرهما **قوله** ای لا یحیط یحتمل ان یعود الضمیر الیه سبحانه والمعنی لا یحیط
به سبحانه عقل من حیث ان له ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناهیة الدالة علی عظمة شانه وجلاله وکبریائه فیکون المنوی فی قوله لا یحد
عائدا الیه سبحانه ویکون بیان کیفیة الشان مستفادا من هذا الوصف له سبحانه وهذا مما یناسب سیاق کلام الشرح ویحتمل ان یعود الی شانه والمعنی
لا یحیط بشانه عقل من حیث ان له ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناهیة الدالة علی ان شانه غیر محدود بعقل وقیاس ولا مقدر بمقدار
وقیاس هذا ایلائم ما فی الحاشیة التی نقلناها فی الدرس السابق کما لا یخفی **قوله** اذ لا یتصور له تعالی اجزاء حدیة لما علل به فی الحاشیة قوله لا یحد
لانه بسیط ذهنا وخارجا وکان ابسط عبارة عما لا جزء له وکان الجزء علی نحوین الاول الجزء الحدی وهو ما یکون جزء للحد والثانی الجزء التحلیلی
الذی لا یکون جزء من الحد وکان کل من القسمین علی ضربین فان الاجزاء الحدیة اما اجزاء خارجیة متغایرة فی الوجود و

ومغايرة للكل كالمادة والصورة للجسم فقد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بتالف الحد من الاجزاء الخارجية ايضا واما اجزاء ذهنية متحدة في نفسها
ومتحدة مع الكل في الوجود وهي الاجناس والفصول والاجزاء التحليلية اما اجزاء مقدارية كما في المقادير المتصلة او اجزاء اتحادية هي مباد
للاجناس والفصول كما ذهب اليه الشارح على ما سياتي ان شاء الله تعالى فان تلك الاجزاء بما هي كذلك لا تقع اجزاء من الحد بل انما تكون
اجزاء من الحد اذا اخذت لا بشرط شئ فتكون اجناسا وفصولا وكان مع ذلك كله قول المص لا يجد محتملا لمعنيين الاول انه لا حد له
بالمعنى المصطلح عند المنطقيين والثاني انه لا حد له بمعنى انه لا نهاية له على ان يكون الحد بمعنى النهاية وكان نفي الحد بالمعنيين متفرعا
على نفي الاجزاء مطلقا اذ نفي الحد بالمعنى المصطلح فرع على نفي الاجزاء الحدية ونفي الحد بمعنى النهاية متفرع على نفي الاجزاء المقدارية
الذي هو احد معاني البساطة كما يقال النقطة بسيط يعني انها ليس لها جزء مقداري اذ ما يكون له جزء مقداري كان له لا محالة حدود
نهاية وبالجملة لما كان نفي الحد مطلقا اي بالمعنيين متفرعا على اثبات البساطة مطلقا اي نفي التاليف من الاجزاء مطلقا ناسب ان
يبطل الشارح ان يكون له تعالى جزء باي معنى كان فابطل الاجزاء الحدية والمقدارية جميعا ليثبت البساطة مطلقا فيصح نفي الحد
بالمعنيين ويستقيم كلام المص باي معنى اخذ فبان بهذا البيان ان ابطال الاجزاء المقدارية في هذا المقام ليس من الافاحش
ولا مما دخل له في اثبات المطلوب والانعزال عن كلام المص كما ظن وستعرف ان شاء الله تعالى توجيها آخر لكلام الشارح لا يتوجه عليه
هذا الظن **قوله** يتالف منها قوامه اعلم ان الاجزاء اما انضمامية وهي ما يكون متغايرة ومغايرة للكل في الوجود وهي مقدمة على الكل
داخلة في قوامه ينضم بعضها الى بعض واما اجزاء اتحادية متحدة في انفسها ومع الكل جعلا ووجودا يحمل الكل اليها ولها اعتباران اعتبارها
لا بشرط شئ واعتبارها بشرط لا شئ فهي باعتبار الاول اجناس وفصول وبالاعتبار الثاني اجزاء خارجية هي مباد للاجناس والفصول على راي الشارح والتاليف من القسم الاول اعني الاجزاء
الانضمامية تاليف حقيقي لتقدم الاجزاء على الكل وتغايرها في انفسها ومغايرتها اياه ودخولها في قوامه والتاليف من القسم الثاني اعني الاجزاء
الاتحادية تاليف غير حقيقي لاتحاد تلك الاجزاء مع الكل وسياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى فان كان المراد بالتاليف التاليف
الحقيقي كان هذا القيد احترازا عن الاجزاء الاتحادية ويكون هذا الدليل مسوقا لابطال الاجزاء الخارجية ويكون بطلان القسم الثاني اما
مبنيا على ما يراه المص من التلازم بين التركيب الخارجي الانضمامي والتركيب الذهني ونفي الاجزاء الاتحادية الخارجية واما مبنيا على قوله
وايضا لا يتصور له تعالى اجزاء الخ وان كان مراده بالتاليف التاليف الاعم من الحقيقي وغير الحقيقي لم يكن ذلك قيدا احترازيا
بل بيانا للاجزاء ويكون الدليل مسوقا لابطال التركيبين معا ويكون قوله وايضا لا يتصور له تعالى الخ اما ابطالا للاجزاء المقدارية كما
اشرنا اليه فيما سبق او ابطالا للاجزاء الاتحادية التي هي مباد للاجناس والفصول كما سياتي والاول انسب نظرا الى
اتمام هذا الكلام مع كونه مستغنى عنه على التقدير الثاني والى خصوص بعض ما ذكره لابطال الاجزاء الخارجية الانضمامية والثاني
انسب نظرا الى عموم بعض ما ذكره وكفايته لابطال التركيبين مطلقا كما ستقف ان شاء الله تعالى **قوله** فهي منفصلة الهوية مستغنية

لبعضها عن بعض قد عرفت ان الاجزاء الخارجية متغايرة ومغايرة للكل وجودا والاجزاء الذهنية متحدة في انفسها ومع الكل في الوجود
ففي المركب الخارجي عدة موجودات منضم بعضها الى بعض وفي المركب الذهني ليس كذلك بل هو موجود واحد وهوية واحدة
الا ان العقل بضرب من التحليل يفصله الى معنى مبهم وخاص محصل فلو كانت اجزاء الواجب سبحانه واجبات لكانت منفصلة
الهوية اذ الواجب يكون بنفسه مصداقا للوجود فيكون كل من تلك الاجزاء بنفسه مصداقا للوجود متمايزا عن الاخر ولا يكون
بعض منها عاما مبهما وبعض منها خاصا محصلا والا لم يكن واجبا فلا يكون تلك الاجزاء اجزاء ذهنية اذ الاجزاء الذهنية لا تكون
منفصلة الهوية بل هويتها واحدة ولكانت مستغنية بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار ينافي الوجوب الذاتي فلا
تكون اجزاء خارجية ضرورة وجوب افتقار الاجزاء بعضها الى بعض في المركب الحقيقي اذ على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل
من الاجزاء بدون الآخر فيكون التالف منها عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فلا يتقوم منها حقيقة محصلة واذا بطل
كون الواجبات اجزاء ذهنية واجزاء خارجية بطل كونها اجزاء مطلقا ضرورة انحصار الجزء في القسمين وارتفاع ما ينحصر فيهما
بارتفاعهما فبطل تركبه تعالى من الاجزاء المحدية مطلقا ذهنية كانت او خارجية فسقط ما ظن من ان الشارح اقتصر على حديث
الاستغناء وهو لا ينفي التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها وذلك لان الشارح لم يقتصر على حديث
الاستغناء بل اشار بقوله منفصلة الهوية الى ابطال التركيب الذهني وبقوله مستغنية بعضها عن بعض الى ابطال التركيب الخارجي
على انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى اذ الاستغناء ليس عبارة عن سلب الحاجة مطلقا ضرورة ان الشيء كما لا يكون محتاجا
الى نفسه لا يكون مستغنيا عن نفسه ولو كان الاستغناء عبارة عن سلب الحاجة لصدق انه مستغن عن نفسه اي غير محتاج الى نفسه بل كما
ان الحاجة لا تعقل بدون التغاير بين المحتاج وبين المحتاج اليه كذلك الاستغناء لا يعقل بدون التغاير بين المستغني والمستغنى عنه فلو
كانت الاجزاء واجبات لكانت مستغنية بعضها عن بعض فتكون متغايرة غير محتاج بعضها الى بعض فلا يتقوم منها حقيقة محصلة لا
تقوما ذهنيا اذ التركيب الذهني يستدعي الاتحاد بين الاجزاء وهو ينافي التغاير الذي لابد منه في الاستغناء ولا تقوما خارجيا اذ التركيب
الخارجي يستدعي الافتقار بينها كما فهم واما القول بان حصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة
خاصة في نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع المحض بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة
في الوضع كالحجران مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحكام المجموعات تغاير في نفس الامر لاحكام الاجزاء
مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك
لا يلزم الاستحالة على طريق القول المتوسط وانكان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول المقدسة للعرفاء فليس بشيء
لان تلك العلاقة المجهولة الكنه اما مانعة عن وجود جزء من تلك الاجزاء بدون الآخر فهي علاقة الافتقار او لا فتلك الاجزاء

مستغنية يجوز انفراد كل منها عن الآخر فيكون التركيب منها كالتركيب من الانسان والحجر فلا يكون المركب منها مركبا حقيقيا بل
اما مركبا اعتباريا او مركبا صناعيا كالسرير والجدار ولا ريب في ان الواجب سبحانه ليس مركبا اعتباريا ولا مركبا صناعيا وكونه مركبا
كذلك باطل عند العقول الدانية فضلا عن العقول المتوسطة واما الجدار فهو مركب صناعي ولا كلام فيه انما الكلام في المركب الحقيقي
وهو ظاهر ومع ظهوره مصرح في كلامهم فقد عرفت بما علمناك ان هذا الدليل غير مختص بابطال واحد من التركيبين بل هو مبطل لكل منهما
لكن كلام الشارح في الحاشية يدل على انه مختص بابطال التركيب الخارجي حيث قال تعليقا على قوله منفصلة الهوية فلا تتركب منها
حقيقة واحدة متصلة اذ لا بد فيها من افتقار بعضها الى بعض بل اذن ليس الواجب بالذات الا كل واحد من تلك الاجزاء فليعطف
النظر الى بساطته وهذا معنى قوله على انها بسائط والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر في موضع
آخر انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى لانه لو فرع قوله في الحاشية فلا تتركب منها حقيقة واحدة متصلة على قوله في
الشرح مستغن بعضها عن بعض لكان له وجه ولا وجه لتفريعه على قوله منفصلة الهوية اذ انفصال الهوية لا يقتضي الافتقار بل الافتقار يستدعي
انفصال الهوية الذي هو عبارة عن التغاير في الوجود على ان قوله منفصلة الهوية على تقريره يكون لغوا لا طائل تحته اذ لا دخل له
على هذا التقدير ولو اسقط من البين لتم الكلام على حسب مراده ومع هذا كله يكون الدليل على هذا التقرير مختصا بابطال التركيب الخارجي
اذ الافتقار انما يكون بين اجزاء التركيب الحقيقي ولو انه قال ان الاجزاء المستغنية لا يتألف منها حقيقة حقيقية لتم الدليل وتم
المطلوب كما قررنا سابقا من انه لو اقتصر على حديث الاستغناء لكفى في ابطال التركيبين لكنه اقحم لفظ الافتقار بين الاجزاء في
الحاشية فاختص الدليل بابطال التركيب الخارجي اذ الاجزاء الذهنية لا افتقار بينها لاتحادها واما قوله بل اذن ليس الواجب بالذات الا
كل واحد من تلك الاجزاء فهو بمعزل عن هذا الدليل اذ حاصل الدليلين الذين ذكرهما في الشرح هو ان الاجزاء لو كانت واجبات لما امكن
الافتقار بينها فلا يتألف منها حقيقة حقيقية ويجري الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسيطة ثبت المطلوب والا انتهت الى بسائط و
الا تسلسلت ولا دخل في هذين الدليلين للمقدمة القائلة ليس الواجب بالذات الا كل واحد من الاجزاء بل ذلك دليل على حياله حاصله
ان الواجب لو كان مركبا لا يكون واجبا ضرورة افتقاره الى الاجزاء وتأخره عنها بالذات على هذا التقدير وهو ينافي الوجوب الذاتي
وبالجملة فكلامه في الحاشية لا يخلو عن خبط وخلط **قوله** على انها بسائط علاوة حاصلها انه لو تركب الواجب من الاجزاء الواجبة
جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب وان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وفي اجزاء اجزائها وهكذا
لا الى نهاية فيلزم التسلسل وهو باطل فلا محالة تنتهي الى بسائط فيثبت المطلوب وهذا الدليل انما ينفي التركيب الخارجي لان الاجزاء
الخارجية موجودة متمايزة فيستحيل ان تتسلسل لا الى نهاية واما الاجزاء العقلية فلكونها متحدة لا يجب انتهاؤها الى البسائط بل يجوز ان
تذهب في التأليف لا الى نهاية ولا يلزم التسلسل لانه فرع التعدد والتغاير والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية ويجوز ان لا يقف التحليل

الی حد لا یمکن بعدہ الا ان یبنی علی ما ذہب الیہ المص من التلازم بین الاجزاء الذہنیۃ وبین الاجزاء الخارجیۃ الانضمامیۃ ثم فی
ہذا الدلیل شیئ آخر وہو ان الثابت بہ انتہاء سلسلۃ الواجبات الی واجب بسیط لا التنافی بین الوجوب والترکیب کما ہو مقتضی
کلام القوم **قولہ** او ممکنات بالکلیۃ الذات واما احتمال ان یکون بعض الاجزاء ممکنۃ وبعضہا واجبۃ فباطل ببطلان ہذا الشق
ولذا لم یذکرہ الشارح ومن الغرائب ان یفہم من قولہ فیما بعد اعلم انہ تعالی الخ انہ ابطال لہذا الاحتمال الثالث ولا یخفی ان
الغرض المسوق لہ ذلک الکلام لیس ہو ابطال ہذا الاحتمال وان کان مستلزما لابطالہ ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور
لا سیما فی قولہ فکیف یتقوم بہ الحق المحض ایماء الی بطلان الاحتمال المذکور ببطلان الشق الثانی فان المرکب من الواجب والممکن
لا یکون ہو الحق المحض بل انما الحق المحض ہو الجزء الواجب فافہم **قولہ** وایضا لا یتصور الخ الظاہر ان ہذا ابطال للاجزاء
المقداریۃ لہ تعالی کما یدل علیہ قولہ کالجسم وقولہ ایضا ہی لذوات ہیولانیۃ وما قال فی الحاشیۃ المنوطۃ بقولہ وہو مقدس عنہا وعن
قولہ اذ لا معنی للاجزاء المقداریۃ من المادۃ القابلۃ للاتصال والانفصال ولو وہما او فرضا وہی الہیولی کما تبین فی الحکمۃ وعلی
ہذا التقدیر یکون وجہ ذکرہا وابطالہا فی ہذا المقام ما تلونا علیک فی الدرس السابق ویحتمل ان یکون مقصودہ من ہذا الکلام
ابطال الاجزاء الخارجیۃ الاتحادیۃ التی ہی مبادی للاجناس والفصول علی رایہ ویکون قولہ وینقسم الیہا بمعنی یحلل الیہا لا بمعنی القسمۃ
المقداریۃ ویکون قولہ کالجسم تنظیرا فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ تضاہی الاجزاء المقداریۃ فی انہا اجزاء تحلیلیۃ متحدۃ فی الوجود
غیر محمولۃ علی الکل ولا محمول بعضہا علی بعض فیکون ہذا الکلام ابطالا للاجزاء العقلیۃ بابطال مبادیہا ولا یکون ہذا الکلام خروجا عن المقام
کما یظن لکن قولہ فی الحاشیۃ علی ما نقلنا عنہ یابی ہذا التوجیہ ایضا وقولہ ایضا ہی لذوات ہیولانیۃ لا یلایمہ لان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ غیر
مختصۃ بالذوات الہیولانیۃ بل تکون للعقول المجردۃ ایضا علی رای الشارح کما یدل علیہ کلامہ فی بحث تلازم الترکیبین الا ان یقال المراد بالذوات
الہیولانیۃ الذوات الممکنۃ لاشتمالہا علی الامکان والقوۃ التی ہی مقابلۃ للوجوب والفعلیۃ فافہم **قولہ** وایضا ہی لذوات ہیولانیۃ ان کان
المقصود ابطال الاجزاء المقداریۃ فالمراد بالذوات الہیولانیۃ الذوات المؤلفۃ من الہیولی او القائمۃ الحالۃ فی الہیولی کالاجسام والصور
والمقادیر فان الاجزاء المقداریۃ انما تکون لما یکون لہ مادۃ قابلۃ للاتصال والانفصال کما قال فی الحاشیۃ وان کان المقصود ابطال الاجزاء التحلیلیۃ
الاتحادیۃ الخارجیۃ التی ہی مبادی للاجزاء العقلیۃ فالمراد بہا الذوات الممکنۃ فان الاجزاء الاتحادیۃ الخارجیۃ لیس لہا وجود الا فی ضمن وجود منشاء انتزاعہا
فہی قبل الانتزاع بالقوۃ فلا تکون للذات الواجبۃ اذ لو کانت للذات الواجبۃ کان کل من تلک الاجزاء مصداقا لوجوب الوجود فلا یکون انتزاعیا
تحلیلیا ولو جاز امکان تلک الاجزاء للواجب جاز امکان الاجزاء العقلیۃ للواجب تعالی لانہا مبادی لہا وقد عرفت ان کون الاجزاء
العقلیۃ للواجب سبحانہ ممکنۃ مستحیل فافہم وتامل **قولہ** اعلم انہ تعالی کلام علی حیالہ حاصلہ انہ تعالی کما انہ لیس مرکبا الی اخرہ من
المرکب کما انہ لا یحد لا یحد بہ ویاتی منہ ابطال الاحتمال الثالث الذی ترکہ الشارح وہو ترکبہ من واجب وممکن وان لم یکن ہذا الکلام مسوقا

لابطال وفي الكلام نشر على ترتيب اللف **قوله** ولا بكنهه العلم بكنه الشيء عبارة عن حصول نفس ذاته عند العاقل سواء كان بحضورها عنده كما
في علم العاقل بذاته او بحصولها الذهني كما في علمنا بالحقائق البسيطة التي تتمثل بانفسها في اذهاننا فعلمه تعالى بكنهه بحضوره عند العالم المحقق
سبحانه اذ ذاته حاضرة عنده منكشفة لديه ويستحيل ان يعلمه غيره بكنهه لانه تعالى غير حاضر عند غيره حضور المعلوم عند العالم بل كل ما هو غيره فهو حاضر
عنده لعلاقة المعلولية كما ستعرف ويستحيل تمثله تعالى في الذهن فلا يمكن لغيره علم كنهه حضوراً او حصولاً ولما كان حضوره تعالى عند غيره صريح
البطلان لم يحتج الى نفيه بل انما نفى علم كنهه بطريق الحصول فقال لا يتصور وقد اتفق اهل الملل والنحل على عدم وقوع علمه بكنهه لكنهم اختلفوا في
امكانه فذهب اهل الملة والصوفية الصافية وجمهور الحكماء الى استحالته ويفهم من كلمات الشيخ ابي علي بن سينا امكانه مع عدم وقوعه **قوله**
فانه لما كان الوجود الاصلي عبارة عن الوجود الذي يترتب عليه الآثار وهو الوجود الخارجي والوجود الظلي هو الوجود الذي لا يترتب عليه
وهو الوجود الذهني ولما كان الوجود الخارجي عين ذاته تعالى كان سبحانه بذاته بلا زيادة امر عليه وانضياف حيثية اليه مصداقاً للموجودية
الخارجية فيكون ذاته سبحانه حيث كانت في العين او في الذهن مصداقاً للموجودية الخارجية ومنشأ لانتزاعها فلو حصل ذاته تعالى في
الذهن كانت بما هي في الذهن مصداقاً للموجودية الخارجية ومطابقاً لحمل الموجود الخارجي فتكون بما هي موجودة ذهنية موجودة خارجية
فتكون بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وبما انها لا يترتب عليها الآثار مترتبة عليها الآثار هذا هو صريح البطلان واعترض عليه
بعض الشراح بانه انما يتم ان لو يكون للوجود الخارجي حقيقة سوى معناه المصدري تكون عيناً للواجب وزائدة في الممكن ولا وعلى الثاني فليس
معنى كون الوجود الخارجي عينه تعالى الا ان مصداقه نفس ذاته سبحانه بلا زيادة امر ومن دون انضياف حيثية تعليلية او تقييدية لا انه
سبحانه عين المعنى المصدري الاعتباري فانه صريح البطلان ولا يلزم من ذلك الا ان يستحيل ارتفاعه تعالى عن كبد الخارج لا ان يمتنع
حصوله في الذهن ايضاً فان حصوله في الذهن غير رافع له عن الخارج وعلى الاول يكون الواجب سبحانه وجوداً قائماً بذاته بمعنى سلب القيام
بغيره ولا يلزم من ذلك امتناع حصوله في الذهن فانه عند حصوله في الذهن لا يكون قائماً بذاته حتى يكون مصداقاً للوجود الخارجي ومنشأ
ترتب الآثار الخارجية لكن قيامه بنفسه وحمل الموجود عليه يكون ضرورياً في الواقع ولذا لا يكون محتاجاً الى الغير ولا يصل اليه لحوق العدم
الخارجي فان قيل ان ذاته لما لم يكن في تقررها الذهني متقررة بنفسها يكون صدق الوجود عليه لا بنفس ذاته بل بحيثية لاحقة وقد فرض انه بذاته
مصداق للحمل وايضاً لما لم يكن ذاته يصدق عليها الوجود الخارجي في ظرف الذهن فيكون صدق الوجود عليها او سلبه منها بشرط العدم
قيامه بالذهن فلا يكون بنفسه مصداقاً لحمل الوجود الخارجي يقال ما ثبت انه تعالى مصداق لحمل الوجود مطلقاً سواء كان خارجياً او ذهنياً
انما هو مصداق لحمل الوجود الخارجي ومعناه ضرورة صدقه عليه في الخارج ووجوب صحة انتزاعه منه لوجوب تقرره الخارجي بنفسه والتقرر
الخارجي لا يرتفع عن الواقع لوجوده في الذهن وليس مشروطاً بادنى الشروط فانه متقرر بذاته في الواقع وجد في الذهن او لم يوجد وليس
معناه انه كلما تقرر ذاته في اي ظرف كان يكون محكياً عنه بالوجود الخارجي ومنتزعاً عنه ذلك الوجود فان ذلك شان الذاتيات بالنسبة

الی ما ہو ذاتی لہ والوجود معنی انتزاعی لیس ذاتیا لشیء من الموجودات ہذا کلامہ وبعینہ بعبارات مطنبۃ ولا یذہب علیک ان کلامہ مع ما فیہ
من الاسہاب والتطویل خال عن المحصول والتحصیل اما اولا فلان ذاتہ تعالی بنفسہا مصداق لوجوب الوجود وضرورۃ التقرر بلا حیثیۃ زائدۃ
اصلا کما اعترف فاما ان یکون نفس ذاتہ تعالی کافیۃ فی صدق وجوب الوجود وضرورۃ التقرر علیہا وصحۃ انتزاع ہذا المفہوم منہا او لا فعلی
الاول یکون ذاتہ تعالی علی تقدیر حصولہا بنفسہا فی الذہن ایضا مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا ضرورۃ ان الموجود
الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لا یکون مصداقا لوجوب الوجود وعلی الثانی لا یکون نفس ذاتہ مصداقا لوجوب الوجود بنفسہا وہو خلاف
ما اعترف بہ وبہذا التقریر لا یتوجہ علیہ اعتراضہ اصلا وتجویز حصولہ تعالی فی الذہن مع عدم کونہ مصداقا لضرورۃ الوجود حین ہو فی الذہن
مع القول بان ذاتہ تعالی بنفسہا کافیۃ فی صحۃ انتزاع ضرورۃ الوجود عنہا قول بعدم حصول ذاتہ تعالی فی الذہن وقد کان المطلوب
ذلک واما ثانیا فلانہ علی تقدیر ان یکون للوجود حقیقۃ سوی المعنی المصدری یکون عینا فی الواجب وزائدۃ فی الممکن یکون الواجب
سبحانہ وجودا قائما بذاتہ کما اقر بہ وذلک یستلزم امتناع حصولہ فی الذہن فانہ عند حصولہ فی الذہن لا یکون قائما بذاتہ فلو حصل فی
الذہن یلزم انسلاخ الشیء عن نفسہ فان ذاتہ ہو الوجود القائم بنفسہ والحاصل فی الذہن یستحیل ان یکون وجودا قائما بنفسہ والعجب انہ
قد ذکر فی ہذا الشق ہذہ المقدمات واستنتج منہا تجویز حصولہ فی الذہن مع انہا انما تفید امتناعہ کما عرفت واما ثالثا فلان قولہ لا یقال ثمت
الخ لا یرجع الی طائل لانہ تعالی لما کان بنفسہ مصداقا لحمل الوجود الخارجی کما اعترف بہ کان مصداقا لہ حیثما کان والا لم یکن بنفسہ
مصداقا للوجود الخارجی فیکون حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی فیکون علی تقدیر حصولہ فی الذہن موجودا ذہنیا وموجودا
خارجیا معا وہو صریح البطلان واما رابعا فلان ما قال ان ذلک شان الذاتیات بالنسبۃ الی ما ہو ذاتی لہ ان اراد بہ ان ذلک مخصوص بالذاتیات
فذلک فاسد لان عدم انسلاخ الذاتیات عن الذات انما ہو لان الذات بنفسہا مصداق لذاتیاتہا وہذا متحقق فی الذات الواجبۃ
بالقیاس الی الوجود الخارجی ایضا وان لم یرد ذلک فلا یفیدہ شیئا واما رابعا فلان ما قال من انہ لم یثبت انہ تعالی مصداق للوجود
مطلقا خارجیا کان او ذہنیا انما ثبت انہ مصداق للوجود الخارجی لا یفی بدفع ما اوردہ فانہ لانہ تعالی لما کان بذاتہ مصداقا للوجود الخارجی
کان بذاتہ مصداقا لمطلق الوجود لاستحالۃ انفکاک المطلق عن الخاص وکلما کان ذاتہ مصداقا لمطلق الوجود امتنع انفکاک مطلق
الوجود عنہ تعالی فیکون حمل مطلق الوجود علیہ واجبا حیثما کان فیکون ذاتہ تعالی حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون
حین ہو فی الذہن موجودا خارجیا ولعل کلامہ ہذا ہنا لا حاصل لہ ولعلک قد تفطنت بما تلونا علیک ان الدلیل علی امتناع حصولہ تعالی
فی الذہن یحتمل تقریرین الاول ان الوجود الخارجی عینہ تعالی فیکون ذاتہ حین ہو فی الذہن مصداقا للوجود الخارجی والثانی ان
ذاتہ تعالی مصداق لوجوب الوجود فلو حصل فی الذہن کان حین ہو فی الذہن مصداقا لوجوب الوجود فیکون موجودا خارجیا اذ
الموجود الذہنی لاحتیاجہ الی الذہن لا یمکن ان یکون مصداقا لوجوب الوجود والتقریر الاول مذکور فی الشرح ویرد علیہ النقض بالماہیات

الممكنة فان وجودها الخارجي عينها كما ياتي انشاء الله تعالى فلو حصلت في الذهن كانت في الذهن موجودة خارجية وهذا محال لا يمكن
عنه فان انكر احد عينية الوجود الخارجي للمهيات الممكنة الموجودة في الخارج يلزم بالبرهان وهذا احد ما نتمسك به فيما ذهبنا اليه من نفي
القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فالحق انه كما ان حصول ذات الواجب تعالى في الذهن مستحيل كذلك حصول المهيات
الممكنة الموجودة في الاعيان فيه مستحيل والعلم بكنه الشئ ليس عبارة عن حصول نفس ذاته في العالم او عند العالم بل هو عبارة عن
انكشاف نفس ذات الشئ للعالم وفرق ما بين الامرين فان انكشاف نفس ذات الشئ للعالم يجوز ان يكون بشبح حاصل منه في الذهن
ويجوز ان يكون له تعالى شبح كاشف عن نفس ذاته حاصل في الاذهان والقول بانه تعالى متعال عن الشبح فانه احدي الذات
ناش من عدم الفرق بين الشبح والشبه فان المنافي للاحدية ان يكون له شبه لا ان يكون له شبح ولم اعثر بعد على بطلان هذا الاحتمال
بالنظر والاستدلال بل العمدة في هذا الباب هو التمسك بالبراهين الكشفية التي شهدت بها مشاهدات حضرات الصوفية قدس الله اسرارهم
وهي وان افادت بحسب النظر الجلي من العقول المتوسطة الظن والاقناع لكنها في الحقيقة براهين قاطعة واجبة الاتباع **قوله** وسائر صفاته
الخ الظاهر ان عينية سائر الصفات له تعالى لا مدخل لها في هذا الدليل فذكرها استطراد ولا يبعد ان يكون في ذكر عينية سائر الصفات له تعالى
ايماء الى تقرير آخر للدليل حاصله انه تعالى احدي الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة
غير الموصوف بالبديهة بل هناك ذات هي بنفسها منشاء للآثار التي تترتب على الصفات في غيره على الكمال وجه ولذا يقال انه تعالى قادر
بلا قدرة وعالم بلا علم الى غير ذلك والمراد ان ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية فالذات الحقة بنفسها بلا زيادة امر عليها و
انضياف حيثية اليها مصححة لانتزاع مفاهيم جميع الصفات الكمالية ومنشاء لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان يكون
حين هي في الذهن مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشاء لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي ما يترتب
عليه آثاره ويصدر عنه احكامه ولا تكون كذلك فيلزم ان لا يكون تلك الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشاء لتلك الآثار
وهو خلف باطل ولا يتوهم ان ذاته تعالى اذا حصلت في الذهن حصلت معه الصفات لكن الصفات حين حصولها في الذهن موجودة
ظلية فلا يلزم ان يترتب عليها آثارها كما اذا تصورنا القدرة لا يلزم ان يترتب آثار القدرة عليها في وجودها الذهني وذلك لان ما
انما يتوجه لو قلنا ان له صفات قائمة به وانها تحصل عند حصوله في الذهن لكنا نقول انه تعالى ليس له صفة الا ان ذاته تعالى تنوب
مناب جميع الصفات وتكفي في انتزاع مفاهيمها وترتب آثارها بنفسها بلا زيادة شرط وانضمام امر فلو حصلت في الذهن كانت مصححة
لانتزاع مفاهيمها وترتب آثارها فتكون موجودة خارجية فان قيل ان ذاته تعالى عند حصولها في الذهن لكونها موجودة ظلية لا
تكون مصححة لانتزاع مفاهيم الصفات ولا منشاء للآثار قلنا فلا يكون نفس الذات كافية في تصحيح انتزاع الصفات و
ترتب آثارها وهو خلف باطل ومن ههنا سقط ما توهم البعض من ان عينية الوجود الخارجي له تعالى لا يستلزم ان يكون ذاته عند حصولها

في الذهن موجودة خارجية اذ لايلزم من حصوله تعالى في الذهن الا حصول الوجود الخارجي فيه وحصول الوجود الخارجي فيه لايستلزم ترتب
الآثار الخارجية لانه حصول ظلي وذلك لانا انما استدللنا بان ذاته تعالى لو حصلت في الذهن مصححة لانتزاع الوجود الخارجي لكون
نفس ذاته كافية في تصحيح انتزاع الوجود الخارجي ولا ريب في ان ما يكون مصححا لانتزاع الوجود الخارجي موجود خارجي وذلك لو تم لايتوجه على هذا
التقرير كما لايخفى **قوله** لامتناع انسلاخ الذات والذاتيات عن الموجودية معناه لامتناع انسلاخ الذات الواجبة وصفاته الذاتية التي
هي نفس الذات بالحقيقة عن الموجودية الخارجية فان الذات الواجبة التي هي عين الصفات بنفسها كافية في تصحيح انتزاع الموجودية
الخارجية فهي حيثما كانت تكون مصححة لانتزاع الموجودية الخارجية فتكون حين هي موجودة في الذهن موجودة خارجية ويحتمل ان يكون المراد
لامتناع انسلاخ كل من الذات والصفات الذاتية التي هي مناشئ الآثار الخارجية عن موجودية الآخر بل الذات حيثما توجد توجد الصفات
التي هي مناشئ الآثار لكونها عين الذات فيكون اللام في قوله الموجودية عوضا عن المضاف اليه فيكون هذا الكلام اتماما للدليل
الذي اومى اليه بقوله وسائر الصفات وهذا التوجيه مع بعده لايخلو عن لطف **قوله** فيكون بما هو حاصل الخ لقائل ان يقول ان اللازم ليس
بمحال بل هو واقع بيانه انه لاشك في انا نعلم الجزئي الخارجي بما هو كذلك وليس علما حضوريا فانه ليس عينا ولا نعتا ولا معلولا بل
علم حصولي فاما ان يكون نفس ذاته بما هو واقع في الاعيان وجزئي حقيقي مرتسمة في الذهن فيكون بما هو حاصل في الذهن واقعا
في الاعيان معا فهو المدعى او لا يكون نفس ذاته بما هو موجود في الاعيان مرتسمة في الذهن حقيقية بل بعد تعريها عن الوجود الخارجي
وهذا باطل لان تعريها عن الوجود الخارجي يساوق تعريها عن التشخص ضرورة مساوقة الوجود والتشخص وحصولها مع التعري عن التشخص
لايكفي في علم الجزئي بما هو جزئي والكلام في علمه بما هو كذلك الا ان يقال ان الجزئي بما هو كذلك لايحصل في الذهن ويكفي في علمه على
الوجه الجزئي تمثل حقيقية في الذهن مع تشخص مماثل للتشخص الخارجي فهو حاصل في الذهن مع التعري عن الوجود الخارجي ولا يمكن
مثل ذلك في الواجب تعالى اذ لايمكن تعريه عن الوجود الخارجي لكونه عينه تعالى فان قلت كما يمتنع تعريه سبحانه عن الوجود الخارجي كذلك يمتنع تعري الجزئي
الخارجي بما هو كذلك عن الوجود الخارجي لاستحالة انقلاب الجزئي بما هو كذلك مع التعري عن التشخص الذي هو مساوق للوجود الخارجي فيلزم مما استدل على امتناع حصوله
تعالى في الذهن امتناع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن قلت امتناع حصول الجزئي الخارجي بما هو كذلك في الذهن
ملتزم عند المحققين كما ستعرف ان شاء الله تعالى **قوله** كذا بما هو حاصل في الاعيان تقريره انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود
الذهني عينه اذ لا مزيد عليه صفة من صفاته فلا ينفك عنه الوجود الذهني عينا وذهنا فيكون حين هو في الاعيان منشأ لصحة انتزاع
الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا ذهنيا قال في الحاشية هذا مبني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح اتصافه تعالى
بعين ذاته فلو صح للوجود في الذهن كان مصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون بما هو في الاعيان
لا في الاعيان انتهى وانت تعلم ان الوجود الذهني لايصح ان يكون مصداقه نفس ذاته تعالى لانه وجود محتاج الى الموضوع وهو الذهن

والواجب سبحانہ یستحیل ان یکون مصداقا للوجود المحتاج بنفس ذاتہ والحق انہ تعالیٰ لو حصل بنفسہ فی الذہن کان بنفسہ مصداقا للوجود الذہنی لا لما ظنہ الشارح فی الحاشیۃ بل لان الوجود الذہنی عبارۃ عن الحلول فی الذہن کما ستقف والحلول لیس صفۃ منضمۃ الی ذات الحال فانہ نحو من الوجود والوجود لیس صفۃ منضمۃ بل ہو معنی انتزاعی مصداقہ نفس ذات الحال فانہ لو کان زائدا علی ذاتہ کان اما صفۃ منضمۃ الیہا فیستدعی سبق وجودہا فاما ان یکون وجودہا السابق وجودا استقلالا فیلزم ان یکون للحال وجودان فی ظرف واحد احدہما وجود مستقل غنی عن الموضوع والآخر وجود ناعتی محتاج الیہ وہو صریح البطلان او یکون وجودا ناعتیا ای حلولا فی الذہن فیکون لحال واحد فی محل واحد فی زمان واحد حلولان وہو صریح البطلان واما صفۃ منتزعۃ عنہا فالکلام فی منشأ انتزاعہا الکلام فان انتہی الی صفۃ انضمامیۃ عاد الی الشق الاول وظہر بطلانہ وان انتہی الی نفس ذات الحال ثبت المدعی ولما کان الوجود فی الذہن عبارۃ عن الحلول فیہ وکان مصداق الحلول نفس ذات الحال فلو حصل ذاتہ تعالیٰ فی الذہن کانت بنفسہا مصداقا للحلول فیکون ذاتہ تعالیٰ بنفسہا مصداقا للافتقار الی الموضوع فلا تکون واجبۃ والیہ تکون علی ہذا التقدیر مفتقرۃ الی الموضوع حیثما کانت فتکون حین ہی فی الخارج ایضا حالۃ فی الموضوع اعنی الذہن مفتقرۃ الیہ فتکون کما ہی واقعۃ فی الاعیان لا فی الاعیان وہذا کلام واف الا انہ کما یدل علی امتناع حصولہ تعالیٰ فی الذہن کذلک یدل علی امتناع حصول الجواہر بانفسہا فیہا اذ لو حصلت فی الذہن کانت بانفسہا مصادیق للحلول فی الذہن والافتقار الیہ فتکون حالۃ فیہ ومفتقرۃ الیہ حیثما کانت فلا تکون جواہر وتکون کما ہی واقعۃ فی الاعیان لا فی الاعیان وہذا ایضا احد ما یتمسک بہ فی نفی القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن وسیاتی انشاء اللہ تعالیٰ **قولہ** ولان ما ہو فی الذہن الخ دلیل آخر علی امتناع حصول ذاتہ تعالیٰ فی الذہن تقریرہ ان ما یحصل فی الذہن مع تقررہ فی الاعیان لا بد ان یکون لہ ماہیۃ مشترکۃ بین الموجود الذہنی والموجود الخارجی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا اذ الواحد بالعدد یستحیل تعدد وجودہ بالبداہۃ فلو حصل ذاتہ تعالیٰ فی الذہن فاما ان یرتفع عن الخارج وہو صریح البطلان او یبقی فی الخارج ایضا فیکون لہ حقیقۃ مشترکۃ بین الموجود الخارجی والموجود الذہنی اذ لا یمکن ان یکون الموجود الخارجی والموجود الذہنی شخصا واحدا وذلک باطل لان وجودہ وتشخصہ عین ماہیتہ فلیس لہ ماہیۃ مشترکۃ تحتمل وجودین و تشخصین احدہما خارجی والآخر ذہنی ومن ہہنا ظہر امتناع حصول الجزئی الخارجی بما ہو کذلک فی الذہن قال بعض الشراح عینیۃ التشخص لہ تعالیٰ لا ینافی وجودہ تعالیٰ فی الذہن لان معنی عینیۃ التشخص لہ تعالیٰ انہ حقیقۃ بسیطۃ ممتازۃ عن جمیع ما عداہا بنفسہا لا یحللہا العقل الی ماہیۃ کلیۃ وتشخص زائد علیہا وظاہر ان کونہ تعالیٰ حقیقۃ ممتازۃ بنفسہا لا یوجب ان لا یوجد فی الذہن والا لا یتشخص بتشخص زائد حاصل من قبل وجود فی الموصوف ولا یستحیل ان یکون لشیء واحد تشخصان احدہما خارجی والآخر ذہنی فان التشخص الخارجی ممیز لہ عن الاشخاص الخارجیۃ قاطبۃ ومن الاشخاص الذہنیۃ الحاصلۃ من الاٰلۃ المغایر لذلک التشخص وتشخصہ الذہنی

الحاصل له عند وجوده فی الذهن بمیزه عن تشخصات ذهنیات اخر حاصلة له بالنسبة الی الاذهان الاخر فان التشخص الخارجی بمنزلة الکلی بالنسبة الی تلک التشخصات لکنه لیس بکلی فی الاصطلاح فان المعتبر فی الکلی ان یکون ظلا للکثیرین لا ان یکون له اظلال کثیرة انتهی وهذا الکلام مع ما فیه من الاطناب لیس له کثیر معنی فضلا عن ان یکون له جدوی اما اولا فلان بدیهة العقل شاهدة بان الواحد بالعدد یستحیل تعدده والا لم یکن واحدا بالعدد فتجویزه ان ینتقل التشخص الخارجی بعینه الی الذهن مما یقضی البدیهة ببطلانه وهذا مع کونه ضروریا قد صرح به الشیخ فی الفصل الثانی من ثالثة **الٰهیات الشفاء** واما ثانیا فلان الحاصل فی الذهن لو کان هو التشخص الخارجی کما ظنه ویکون تشخصه الخارجی محفوظا فی نحو الوجود الذهنی یلزم ان یکون التشخص الخارجی من الجواهر حین هو حال فی الذهن قائم به قائما بنفسه غیر حال فیه لان التشخص الخارجی مساوق للوجود الخارجی والوجود الخارجی وجود مستقل لیعبر عنه بقیام الشیٔ بذاته فلو جاز ان یکون الموجود الذهنی تشخصا بالتشخص الخارجی جاز ان یکون موجودا خارجیا فیکون قائما بنفسه لا بالذهن واما ثالثا فلانک قد عرفت فیما سبق ان ان مصداق الحلول نفس ذات الحال والحلول فی الذهن مساوق للتشخص الذهنی فیکون التشخص الذهنی نفس حقیقته بلا زیادة امر علیها مصداقا للحلول فی الذهن فلا یکون التشخص الذهنی زائدا علی حقیقته فلا مساغ للقول بان التشخص الخارجی یجوز ان یوجد فی الذهن وتشخص بتشخص زائد وما قال من ان التشخص الخارجی بمنزلة الکلی بالنسبة الی تلک التشخصات فستقف علی فساده فی مقامه ان شاء الله تعالی هذا ولا یخفی ان ما قال هذا الشارح ما اجاب به بعض الشراح من انه یستحیل ان یکون للشیٔ الواحد تشخصان مطلقا لان التشخص ما یفید امتیاز الشیٔ عن جمیع ما عداه فاذا میز التشخص الخارجی التشخص الخارجی عن جمیع ما عداه فالتشخص الذهنی اما ان لا یفیده الامتیاز فلا یکون تشخصا وان افاده الامتیاز لزم تحصیل الحاصل وذلک لان الخصم لا یسلم الا ان التشخص الخارجی للشیٔ یفیده الامتیاز عن سائر الاشخاص الخارجیة وعن الاشخاص الذهنیة الحاصلة عن امر مغایر لذلک الشیٔ والتشخص الذهنی یفیده الامتیاز عن التشخصات الذهنیة الاخر ولا شک ان ما ذکره غیر حاسم لهذا التغلیط فافهم **قوله** وهو کما تری کلام خطابی قال فی الحاشیة لا یخفی علیک ان ههنا قیاسین الاول قیاس ذاته تعالی علی المحسوس اعنی الشمس والثانی قیاس العقل علی الحس ولا جامع بینهما حتی یوجب الیقین ولو تم لدل علی عدم وقوعه لا علی امتناعه کما یظهر بادنی تامل انتهی **قوله** اذا بنی للفاعل قال فی الحاشیة هذا الاحتمال غیر ظاهر ولا مناسب للسیاق والسباق لکنا ذکرناه لیکون ذریعة لذکر مسئلة علم الواجب تعالی انتهی ووجه مساغ هذا الاحتمال مع بعده ان نفی العلم الحصولی عنه سبحانه نوع من تقدیسه فان القول به یفضی الی القول بکونه محلا للحوادث وتعریه عن الکمال فی مرتبة الذات واستکماله بالغیر کما ستقف ان شاء الله تعالی **قوله** اعلم ان مسئلة علم الواجب هذه المسئلة قد اعقمت الافکار واعقمت الانظار وادهشت العقول ترکتها حیاری وسلبت العقول فترى الناس سکاری وما هم بسکاری فتوهمت شرذمة من جهلة الیونان انه تعالی عما یصفون غیر عالم بذاته ولا بغیره اما الاول فلان العلم اضافة ولا یتعقل الاضافة بین الشیٔ ونفسه واما الثانی فلان ما لا یعلم نفسه لا یعلم غیره وهذا جهل ستقف علی کشفه ومن سواهم اتفقوا علی انه تعالی

عالم بنفسه وبجميع الاشياء صغيرها وكبيرها ونقيرها وقطميرها لكن منهم من نفى العلم الفعلي قال انه تعالى علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول وهو حاضر عند نفسه فهو عالم بنفسه فهو عالم بالممكنات فهي حاضرة عنده تعالى ومعلومة له سبحانه وتوهم ان سبق
العلم على الايجاد ليس بضروري وضرب له مثلا وهو ان العواد الماهر يضرب العود على نسب متناسبة من دون ان يقف على نقرة والا لعد مستبلدا
في صناعته وهذا ايضا سخيف لاستلزامه ان لا يكون سبحانه خالقا بالارادة لاستدعائها سبق العلم ضرورة ولان النظام الجلي وما اودع فيه من البدائع
يشهد بان صانعه حكيم ابدعه واجاده واودع فيه الحكم كما اراد والعواد الماهر متصور قبل ان ياخذ في ضرب العود على الاجمال النسب التي يضرب
ولا يقف على ضربة ضربة نعم من سواه اجمعوا على سبق علمه تعالى على ايجاد الممكنات فمنهم من ذهب الى ان علمه تعالى صور قائمة به وانها يعزى
الى افلاطون وذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين الى ان علمه تعالى صور قائمة بذاته تعالى وسياتي ان شاء الله تعالى ما يبطل المذهبين وذهب
المحقق الطوسي الى ان صور الممكنات حاصلة في العقل الاول وهو مع ما فيه من الصور حاضر عنده تعالى حضور المعلول عند فاعله فهو العلم له
تعالى ويبطله اولا انه يستلزم ان لا يكون العقل الاول صادرا بالعناية وثانيا انه قول باستكماله بغيره وثالثا انه يستوجب نفي علمه تعالى بالجزئيات
المادية لامتناع ارتسام صورها في العقل الاول وذهب المعتزلة الى ان علمه تعالى هي الممكنات الثابتة في الخارج قبل وجودها ويبطله انه لا معنى
للثبوت سوى الوجود وذهب الماتريدية الى ان علمه تعالى صفة ليست قائمة بذاته تعالى ذات اضافة ويرد عليهم انه لا يعقل الاضافة الى
المعدوم الصرف بداهة ومن قال بحدوث تعلقات العلم حسب حدوث المعلومات فقد نفى العلم قبل الايجاد وانه قول باستكماله بغيره وان العلم
يساوق التميز والمعدومات لا تتميز باتفاقهم وتوهم صاحب الافق المبين ان علمه الصور لها ثبوت علمي بلا تحقق في الخارج او في الذهن كالسراب
او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء اما اولا فان الثبوت مطلقا لا يعقل بدون الوجود كما اعترف به في غير موضع من كتبه واما ثانيا فلاعترافه
بان المعدوم الصرف لا تميز واما ثالثا فلان الثبوت العلمي بلا تحقق في الخارج والذهن لفظ بلا معنى واسم بلا مسمى لا بد من تفسيره واما رابعا فلانه يصير
على ان طباع الربط الايجابي يستدعي وجود الموصوف ولا يصدق بدونه وعلى هذا التقدير يصدق ان الممكنات معلومة فلا بد لصدق هذه القضية
الموجبة من وجودها واما خامسا فلان قياسه على السراب فاسد اذ الصورة السرابية موجودة في الحس المشترك بل المتخيلة فهناك وجود ذهني و
ذهب فرفوريوس الى ان علمه تعالى عبارة عن اتحاد الممكنات بذاته تعالى ولا يخفى استحالته وذهب المتاخرون الى ان علمه تعالى على
نحوين تفصيلي زائد على ذاته وليس من صفات الكمال واجمالي هو عينه وسياتي تفصيله مع ما له وما عليه ان شاء الله تعالى وذهب الصوفية الكرام
قدس الله اسرارهم الى انه ليس في الكون الا ذات واحدة مطلقة لا كلية ولا جزئية متطورة بتطورات شتى ومتعينة بتعينات لا متناهية غير محصورة
في تطور ولا مقصورة على تعين والمتعين ممكن والمطلق واجب فعلمه تعالى بالممكنات منطو في علمه بذاته وهذا المذهب هو الحق وبالقبول احق
وقد برهنا نحن على وحدة الوجود في رسالتنا المسماة بالروض المجود وليس هذا مشهد ذكره **قوله** فذهب البعض اقتصر الشارح **على** ذكر مذهبين احدهما
مذهب الشيخين والثاني مذهب افلاطون الالهي لانه بعيد واثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اي بواسطة الصور فوجب عليه نفي جب

من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بواسطة الصور واذا كان فيه مذهبان الاول مذهب الشيخين وهو ان علمه تعالى بالاشياء بصورها القائمة بذاتها
وجب عليه ابطال المذهبين وقدم الاول لانه صرح فى كون علمه تعالى حصوليا فتعلقت علمه تعالى على المذهب الثانى حضوري لان الصور القائمة
بذواتها حاضرة عنده تعالى فلا حاجة الى ابطاله فى نفى كون علمه تعالى حصوليا فان العلم الحصولى هو ما يكون بقيام الصورة بالعالم قلت
العلم بتلك الصور من حيث انه علم بتلك الصور انفسها علم حضوري والعلم بها من حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولي كما
ان العلم بالصور القائمة بالعالم من حيث انه علم بتلك الصور انفسها حضوري ومن حيث انه علم بذوات تلك الصور بوساطتها علم حصولي
ولا يجب فى العلم الحصولى ان يكون الصورة قائمة بذات العالم الا ترى ان منهم من لا يرى قيام الصور بالذهن ويظن ان حصولها فيه كحصول
الشئ فى الزمان والمكان مع انه يسمى ذلك العلم بالحصولي وقد ذهب الصدر الشيرازي فى الاسفار الى ان الصور الذهنية قائمة بانفسها
مع انه يسمى العلم بالاشياء بوساطة الصور علما حصوليا فافهم **قوله** صور قائمة بذاته تعالى اعلم ان لابطال مذهب الشيخين ومذهب افلاطون
وجوها شتى منها ما يخص بابطال احد واحد منهما ومنها ما يبطل المذهبين جميعا والشارح ابطلهما بوجه واحد ونحن نريد ان نبطل كل واحد منهما اولا بوجوه
خاصة ثم بوجوه عامة فنقول مذهب الشيخين وهو القول بان علمه تعالى بالاشياء بارتسام صورها فى ذاته سبحانه باطل بوجوه الاول انه
يستلزم ان يكون الواجب فاعلا لتلك الصور لايجاده اياها وقابلا لها لحلولها فيه مع كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا لشئ وان لم يدل
على بطلانه دليل شاف الا انه باطل عندهم والقول بان كون شئ واحد قابلا وفاعلا لشئ انما يستحيل لو اخذ القبول بمعنى الامكان الاستعدادي
وليس ههنا كذلك بل القبول ههنا بمعنى مطلق الاتصاف ليس بشئ فان ما ذكروا فى بيانه لو تم لدل على امتناع كون الشئ الواحد فاعلا
وقابلا باى معنى اخذ كما فصلناه فى شرح تهذيب الكلام الثانى انه لا ريب فى ان تلك الصور لكونها موجودات ظلية اضعف من ذوات
الصور فيلزم ان يكون المعلول الاول ضعيف الوجود وهم لا يجوزون ذلك الثالث انه يختل على هذا ما اعتقدوا من ان الصادر الاول هو
العقل الاول ثم العقل الثانى والفلك الاول الى آخر ما ذكروا اذ يجوز على هذا التقدير ان يصدر كل شئ بوساطة صورته فلا يلزم صدور الكثير
عن الواحد والرابع انهم لما منعوا عن حصول الماديات فى المجردات فهم عن حصولها فى الذات الحقة المقدسة امنع فيلزم عدم علمه تعالى بالجزئيات
المادية وحصول الصورة الكلية غير كاف فى انكشاف الجزئى بما هو جزئى اذ نسبتها الى جميع الجزئيات على السواء والخامس انه يستلزم كونه
محلا للحوادث والسادس انه يستلزم استكماله تعالى بالغير وزيادة صفة العلم عليه سبحانه وهو مع بطلانه فى نفسه باطل عندهم ايضا وهذا الوجه
الاخير وارد على مذهب افلاطون بحسب النظر الجليل لكنه غير وارد عليه بحسب دقيق النظر كما ستقف ان شاء الله تعالى والسابع انه مبنى
على كون العلم عبارة عن الصورة ونحن نبطله ان شاء الله تعالى ببراهين قاطعة **قوله** والبعض الآخر لما رأوا ظاهره يدل على ان هذا المذهب
اشنع من المذهب الاول وهو غير ظاهر والامر سهل **قوله** الصور مجردة المشهور انهم ارادوا بالصور المجردة المهيات المجردة فانه نسب الى
افلاطون وهو صاحب هذا المذهب تجويز وجود المهية المجردة وهذا فى غاية البعد وشان افلاطون اجل من ان يعزى اليه مثل هذا الوهم الجزافى

بل الظاہر ان مرادہ بالصور المجردۃ الصور المثالیۃ المجردۃ عن المواد وقال الشارح فی الحاشیۃ یمکن ان یکون مرادہ بالصور نفس
تلک الاشیاء باعتبار حضورہا عندہ تعالی واطلاق الصور علی الاشیاء باعتبار حضورہا العلمی شائع عندہم وانما سمیت مجردۃ لعدم تغیرہا
بہذا الاعتبار وارادہ بقیامہا بذواتہا عدم قیامہا بذاتہ تعالی انتہی وانت تعلم ما فیہ من الفساد اما اولا فلان مذہب افلاطون ہو ان
علمہ الفعلی بصور مجردۃ قائمۃ بذواتہا فلو کان مرادہ بالصور نفس تلک الاشیاء لم یمکنہ القول بالعلم الفعلی المقدم علی الایجاد بل
یکون العلم علی ہذا التقدیر بعد الایجاد واما ثانیا فلان مذہب افلاطون علی ہذا التقدیر ہو ما ذہب الیہ بعض المشائیۃ القائلین بکون
علمہ تعالی بحضور سلسلۃ الممکنات عندہ تعالی حضورا دہریا ولم ینقل القول باتحاد المذہبین عن احد والمعتبر فی نسبۃ المذاہب
الی اصحابہا ہو النقل اذ لا مدخل للعقل فی ذلک واما ثالثا فلانہ لو کان مراد افلاطون بتلک الصور نفس الاشیاء لکان مذہبہ
الاعتقاد بحدوث علمہ تعالی اذ العالم عندہ حادث الآن یحمل قولہ بحدوث العالم علی القول بالحدوث الذاتی کما ظنہ المعلم
الثانی فی کتاب الجمع بین الرائین فافہم **قولہ** قائمۃ بذواتہا اورد علی کون تلک الصور قائمۃ بذواتہا بان بعض الصور اعراض
فکیف یکون قائمۃ بذواتہا وانت تعلم انہ لم ینقل عن اصحاب المذہب ان تلک الصورۃ متحدۃ مع ذوات تلک الصور بل یجوز ان
یکون تلک الصور مباینۃ بالذات لذوات الصور ویکون صور الاعراض ایضا قائمۃ بذواتہا وانما استحال قیام صور الاعراض بذواتہا
لو قیل باتحاد تلک الصور معہا بالذات وہو غیر منقول عنہم ولفظ الصورۃ لا تدل علی اتحادہا مع ذی الصورۃ فان الصورۃ تطلق
علی التمثال المحاکی ایضا فلا اشکال فاما قول من قال انہ یجوز ان ینقلب صور الاعراض جواہر کما یعتقد اہل الملۃ ان الاعمال تصیر
جواہر یوم الحساب فتوزن فلا مساغ لہ علی مذاق الفلسفۃ واہل الاسلام کثرہم اللہ تعالی واولئک ہم المحققون لا یذہبون الی جواز
الانقلاب انما یعتقدون ان صحائف الاعمال توزن او ان بازاء کل عمل جوہر صالح للوزن تتزن الاعمال بوزنہا وقد یجاب عن
اصل الاشکال بان معنی قیام تلک الصور بذواتہا عدم قیامہا بذاتہ تعالی فیجوز ان یکون صور الاعراض قائمۃ بمحالہا فی عالم المثال
غیر قائمۃ بالباری سبحانہ واعترض علیہ بانہ یمکن علم السواد مثلا بدون الجسم مثلا فیجب ان یکون السواد مثلا قائما بنفسہ فی ذلک العالم
والجواب انہ ان ارید بامکان علم السواد بدون الجسم امکان ان یعلم السواد من دون ان یعلم الجسم فذاک مستحیل فی علم الباری
سبحانہ علی انہ یجوز العلم بالحال من دون العلم بالمحل ولا یستلزم ذلک قیام الحال بنفسہ وان ارید بہ امکان ان یعلم السواد القائم بنفسہ
فان عنی بہ العلم بذلک المفہوم فذاک ایضا ممکن بان یکون ذلک المفہوم قائما بذہن من الاذہان فی عالم المثال منکشفا عندہ تعالی
وان عنی بہ العلم بمصداقہ فیکون العلم بہا من قبیل العلم بالممتنعات والعلم بہا انما ہو بوجود مفاہیمہا عند العالم فان المصداق لا شیء محض فلا
یتعلق بہ العلم علی انہ لو استشکل تعلق العلم بالسواد القائم بنفسہ لکونہ ممتنعا لکان ذلک اشکالا علی جمیع المذاہب فلا خصوصیۃ لایرادہ علی
مذہب افلاطون وان ارید بہ امکان العلم بان السواد قائم بدون الجسم فذلک جہل مستحیل علیہ سبحانہ وبالجملۃ فہذا الاعتراض لا یرد عندی

الی المحصل ولعل غیری یحصله واما الجواب بانا لا نسلم ان علم السواد بدون الجسم ممکن لامر لا یعلمه الا الله بل کان وجود السواد بدون الجسم لیس بممکن لامر
یعلمه الممکن الیه فلا یستحق ان یصغی الیه ثم انه قد یورد علی مذہب افلاطون انه یلزم علیه القول بان یکون للجزئی الخارجی بما ہو کذلک ثبوت
غیر وجوده الخارجی لیتحقق علمه تعالی به فیلزم تکثر الشخص فی انحاء الوجود والجواب انه لا یجب فی علمه تعالی بالشخص الخارجی نفس وجود ذلک
الشخص بعینه فی ذلک العالم المثالی بل یکفی وجود صورة محاکیة وان کانت مغایرة له فی الوجود الا تری ان الاشخاص الخارجیة معلومة لنا
علی الوجه الجزئی مع امتناع وجودہا بما ہی اشخاص خارجیة فی اذہاننا لاستحالة تعدد الشخص بدیہة انکشاف المباین بالمباین مما لم یدل
علی استحالته دلیل فان قلت وجود الصورة المحاکیة للشخص الخارجی فی العالم المثالی غیر کاف فی معلومیة الشخص الخارجی اذ لو کفی
صدق القضیة القائلة الشخص الخارجی معلوم مع عدم الموضوع اذ لا وجود للشخص الخارجی علی ہذا التقدیر حین کونه معلوما انما الوجود لصورة
محاکیة له مباینة ایاه ولا یکفی فی صدق القضیة الموجبة وجود الشخص المحاکی المباین موضوعہا بل یجب فی صدقہا وجود نفس موضوعہا قلت
ہذا الاشکال غیر مختص الورود بمذہب افلاطون بل ہو وارد علی جمیع المذاہب اذ لا سبیل الی التزام وجود الاشخاص الخارجیة بما ہی
کذلک فی مرتبة العلم الفعلی علی رای احد بل ہذا الاشکال غیر مختص بعلم الواجب تعالی بالاشخاص الخارجیة بما ہی کذلک ولا محیص عنه
لاحد من المتکلمین المنکرین للوجود الذہنی والمشائیة القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن والاشراقیة القائلین بحصول الاشباح
فیه الا بانکار ہستدعاء صدق الموجبة وجود نفس موضوعہا فانا اذا حکمنا علی شخص خارجی قد انعدم باحکام خارجیة صادقة کقولنا الحجر الذی
قد استحال ارکان صلبا ثقیلا او علی شخص خارجی لم یوجد بعد بل یوجد فی القابل باحکام خارجیة صادقة کقولنا زید سیولد فاما ان یکون
موضوع امثال ہذہ القضایا موجودا فی الخارج حین صدقہا وہو صریح البطلان او موجودا فی ذہن من الاذہان او فی موطن آخر و
یستحیل وجود الحجر الشخصی الذی صار ماء وزید الذی سیولد فی ذہن من الاذہان او فی موطن آخر بالبداہة فیلزم ان لا یصدق ہذہ القضایا
مع انا نجزم بصدقہا بداہة ولا یکفی فی صدقہا وجود اشخاص اخر محاکیة لموضوعات ہذہ القضایا سواء کانت متحدات معہا فی المہیة کما ہو
مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا او مغایرات لہا بحسب المہیة کما ہو مذہب القائلین بحصول الاشباح اذ وجود الاشخاص المحاکیة لیس
نفس وجود موضوعات تلک القضایا فانہا معدومة محضة ونسبة وجود امثالہا الیہا مجاز وبالجملة فہذا الاشکال لا خصوصیة له بمذہب افلاطون
ہذا وقد التزم بعض الاکابر فی دفع اصل الاعتراض تکثر الشخص الخارجی فی انحاء الوجود وانت تعلم انه مخالف للضرورة العقلیة فان قلت
انما ذہب اصحاب افلاطون الی القول بثبوت الصور المثالیة فی علم الباری سبحانه لئلا یلزم تمیز اللیس بشیء وصدق القضایا
الموجبة القائلة الاشیاء معلومة بدون موضوعاتہا وتعلق العلم بالمعدومات الصرفة فیجب القول بوجود نفس المعلومات فی عالم
المثال فلا بد من التزام وجود الشخص الخارجی بما ہو کذلک فی ذلک العالم علی مذہبہم قلت لعل الحق ان وجود الصور المحاکیة للاشیاء
یکفی فی تمیزہا وتعلق العلم بہا وصدق المعلومیة علیہا بل لا محیص لاحد عن التزام ذلک کله کما اشرنا الیه وسنفصله انشاء الله

تعالی فی مبحث الوجود الذہنی والسر فی ذلک ان متعلق العلم والمعلوم والتمیز اولا وبالذات ہی تلک الصور المحاکیۃ واما الاشیاء انفسہا
فیتعلق بہا العلم والتمیز بالعرض وہی معلومۃ بالعرض فلا یلزم وجودہا بالذات فکما انہا معلومۃ ومتمیزۃ بالعرض بمعنی ان صورہا المحاکیۃ
لہا معلومۃ ومتمیزۃ کذلک ہی موجودۃ بمعنی ان صورہا المحاکیۃ لہا موجودۃ مع ان التزام وجود الشخص الخارجی بما ہو
کذلک بوجودات شتی والتزام ان زیدا الذی یکون من نطفۃ ابیہ فی رحم امہ بعد ان صارت علقۃ ثم مضغۃ ثم لحما وعظاما موجود
فی الازل بعینہ بلا سبق مادۃ ولا مدۃ من دون تغایر شخصی اصلا لیس باہون من التزام تمیز ما لیس بموجود وتعلق العلم بہ
وصدق انہ معلوم بسبب وجود صورۃ محاکیۃ لہ فافہم وقد یظن انہ یرد علی مذہب افلاطون الاستکمال بالغیر واکتسابہ تعالی العلم
الذی ہو صفۃ کمالیۃ من الصور وزیادۃ صفۃ العلم علیہ والحق ان مقصودہ ان منشاء الانکشاف نفس ذاتہ تعالی فالعلم بمعنی مبدا
الانکشاف عینہ تعالی وانما احتاج الی القول بوجود تلک الصور لئلا یلزم تمیز الاشیاء من دون وجودہا ووجود ما یماثلہا فالقول
بوجودہا انما ہو لضرورۃ لزوم الاضافۃ للعلم لا لکون الواجب سبحانہ مستکملا بہا ہذا ہو الکلام فیما یبطل مذہب افلاطون خاصۃ **قولہ**
اقول تلک الصور لما کان ہذا الوجہ عاما لابطال المذہبین معا ذکرہ بعد ذکر المذہبین وجمع بینہما فی الابطال بحیث یکون تمہیدا لما ہو
الحق ومن الوجوہ المبطلۃ للمذہبین معا ان تلک الصور القائمۃ بذاتہ تعالی او بذواتہا لا متناہیۃ حسب لا تناہی المعلومات ومعلولۃ لہ
تعالی صادرۃ عنہ سبحانہ فاما ان یکون صدورہا عنہ تعالی دفعۃ وہو خلاف ما ثبت عندہم من امتناع صدور الکثیر عن الواحد واما ان
یکون صدورہا عنہ تعالی بان یصدر بعضہا عنہ تعالی بواسطۃ بعض آخر فیکون تلک الصور مترتبۃ ووجود الامور الغیر المتناہیۃ المترتبۃ
باطل ببراہین التسلسل علی ان وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل مطلقا باطل لانہا لو وجدت کانت معروضۃ للعدد والاعداد مرتبۃ
فالمعدودات ایضا مترتبۃ بترتبہا فیجری براہین ابطال التسلسل ولا یحتاج الی المقدمۃ القائلۃ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد فی اثبات الترتیب
بین تلک الصور **قولہ** فہی لا محالۃ مسبوقۃ بالعلم لانہا لما کانت ممکنۃ کانت حوادث ذاتیۃ فاما ان تکون حوادث فی الواقع ایضا
کما ہو مذہب من ذہب الی حدوث ما سوی اللہ او تکون قدیمۃ کما یراہ من ذہب الی قدم العالم وعلی التقدیرین یکون تلک الصور
مسبوقۃ بالعلم اما سبقا ذاتیا وذلک علی التقدیر الثانی او سبقا انفکاکیا وذلک علی التقدیر الاول **قولہ** تحرزا عن الجہل المستحیل فیہ
تعالی تلک الصور لو لم تکن مسبوقۃ بالعلم کان الواجب سبحانہ فی مرتبۃ ذاتہ الحقۃ عاریا عن کمال العلم فیلزم النقص فی مرتبۃ ذاتہ و
قد علل بعضہم سبق علمہ تعالی بتلک الصور بانہا لو لم تکن مسبوقۃ بالعلم لم یکن الواجب سبحانہ فاعلا لہا بالاختیار ضرورۃ ان الفعل
الاختیاری لا بد فیہ من سبق العلم والشارح عدل عن ذلک الوجہ لان تلک الامور لما کانت مدار العلم الذی ہو من الصفات
الکمالیۃ فلا غایۃ فی کونہا مخلوقۃ بالایجاب لان الصفات الکمالیۃ من لوازم ذاتہ تعالی یستحیل انسلاخہا عنہا فوجب ان تکون مخلوقۃ
بالایجاب فلا یستدعی خلقہا سبق العلم علیہا ولا مساغ لمثل ذلک القول فی خلق العالم فان الغرائب المودعۃ فیہ تدل دلالۃ واضحۃ

عبد الحکیم ۱

على ان خالقها علمها اولا فاراد فصنعها واجاد وہذا بخلاف نفس الارادة والعلم فيجوز كونهما مخلوقين بالايجاب لا يرد مثل ذلك على الشارح
قدس سره اذ حاصل ماذكره انه لو لم يكن تلك الصور مسبوقة بالعلم لزم تعريه سبحانه في مرتبة ذاته عن كمال العلم ولا ريب في اللزوم
والا في لبطلان اللازم فلا يرد عليه ما قيل من ان البارى عز وجل بنفس ذاته كامل، ومن جملة الكمالات العلم والنقص مستحيل والمستحيل
ليس في قدرته واذا لم يكن النقص مقدورا لم يكن الكمال مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فلا يلزم سبق العلم
بالصور عليها بل علمها معها انتهى فقد عرفت انه لا يتوجه على ماذكره الشارح نعم يتوجه على ما قال البعض كما علمت ثم انه ان اريد بقوله
النقص مستحيل بان النقص مستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم وصحيح لكن اللازم منه ان يكون الكلام واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون
مخلوقا اصلا لا بالايجاب ولا بالارادة فيجب سبق العلم الذى هو كمال واجب بالذات على تلك الصور التى هى ممكنة لذاتها وحوادث
ذاتية فهذا الكلام على ہذا التقدير يكون تشييد الكلام الشارح لا ردا عليه وان اريد به ان النقص مستحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا
صحيح فى نفسه فان كونه سبحانه ناقص العياذ بالله ليس ممكنا بالذات حتى يكون مستحيلا بالغير فان المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا
بالغير ومع ذلك لا يصح على ہذا التقدير سلب المقدورية عنه ولا عن مقابله الذى هو الكمال فان المستحيل بالغير والواجب بالغير
داخلان تحت قدرته العامة والا لم يكن المعدومات التى هى مستحيلة بالغير والموجودات التى هى واجبة بالغير مقدورة له تعالى
قال فى الحاشية المعلقة على قوله تحرزا عن الجهل المستحيل فيه تعالى ہذا بالنظر الى ان الجاعل هو سبحانه تعالى واما بالنظر الى
مطلق الجاعل القادر مع عزل النظر عن الخصوصية فلاستحالة تعلق الجعل بالمجهول المطلق عندهم وانما قيدنا الجاعل بالقادر
لان الجعل قد يطلق على مطلق الاقتضاء والافادة ولو بلا علم وروية كافادة الشمس للضوء واقتضاء الملزومات للوازم وانما اخترنا
الوجه المخصوص بالبارى عز اسمه لئلا يتوهم ان استناد تلك الصور الى الله تعالى مثل استناد اللوازم الى الملزومات فلا يلزم سبق
العلم والجهل بالمجهول غير مستحيل فى مطلق الفاعل والمقتضى انتهى وہذا الكلام مطابق لما ذكرناه **قوله** اذ هى منكشفة عنده
تعالى بنفسها اى لا بصور اخر لا بمعنى ان انفسها مبادى انكشافها والا لم يستقم تفريع قوله فمناط تعقلها الاجمالى البسيط هو ذاته
تعالى **قوله** فمناط تعقلها الاجمالى البسيط يعنى ان تلك الصور لما كانت مسبوقة بالعلم ولم يكن علمها بواسطة صور اخرى فلا محالة
يكون تلك الصور معلومة له تعالى بنحوين من العلم الاول علمه تعالى بها قبل وجودها ويكون مبدء ہذا العلم نفس ذاته تعالى
اذ لا تحقق لما سوى ذاته تعالى فى تلك المرتبة وہذا العلم اجمالى بسيط اذ مبدء الانكشاف ذات واحدة بسيطة والثانى علمه تعالى بها
حال وجودها ويكون مبدء ہذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالى حضور المعلول عند علته وہذا متحقق فى نفس تلك
الاشياء التى ہذه الصور صور لها ايضا فلا حاجة الى توسيط الصور فى علمه تعالى بتلك الاشياء **قوله** فحقيقة العلم تعليل
لكون الصور وذوات الصور معلومة له تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية بان حقيقة العلم هو وجود الشئ للشئ وذلك باحد ثلثة وجوه المعلولية

والناعقية والعينية والاول متحقق فيكون انكشاف الصور وذوات الصور عنده تعالى بحضورها عنده تعالى بالمعلولية لا بتوسط
الصور وعلى هذا فيلغو تلك الصور ويكفي في انكشاف الاشياء نفس حضورها عنده تعالى لعلاقة المعلولية **قوله** وانا اراى وجود الشئ
بالفعل لشئ موجود بالفعل بالعينية وانما خصه بالبيان لان مفهوم وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل يوهم التغاير بين الشئ
الحاضر عنده فبين ان المراد وجود الشئ لنفسه بمعنى عدم الغيبة لا بمعنى حضور شئ عند شئ آخر **قوله** ومما يشهد به الخ لما ذكر ان حقيقة
العلم وجود الشئ للشئ باحد ثلثة انحاء وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا اصلا بل هو حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء
بنحوين من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول ينطوي في علمه بذاته والثاني
تحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة ليثبت ان علمه تعالى حضوري لا
حصولي وليتفرع عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ ما لم يثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء اذ ما لا يعلم نفسه
يستحيل ان يعلم غيره وليتحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء منطو في علمه بذاته اذ لولا علمه بذاته فكيف ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء ولهذا
اهتم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشئ للشئ بالعينية اي وجود الشئ لنفسه مناط العلم وقد انكشف بما ذكره الشارح شبهة تمسك بها الجهلة
النافون لعلمه تعالى وهي ان العلم يستدعي اضافة بين العالم والمعلوم والاضافة لا تتعقل بين الشئ ونفسه فهو تعالى عما يقول الظالمون
لا يعلم نفسه وما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون سبحانه عما يصفون عالما بنفسه ولا بغيره ووجه انكشافها ان علم شئ لشئ عبارة عن حضور الشئ
بالفعل عند شئ موجود بالفعل وهو قد يكون بالعينية وحضور الشئ لنفسه اذا كان مجردا ضروري ومعناه عدم غيبة الشئ عن نفسه و
ليس هذا المعنى عبارة عن الاضافة التي لا تتعقل الا بين شيئين متغايرين فعلمه سبحانه بذاته ليس نسبة بل هو عبارة عن حضور نفس
ذاته عنده تعالى وذلك الحضور ليس نسبة بل هو عبارة عن عدم الغيبة والاولى في جواب هؤلاء الجهلة ان ينقض حجتهم اولا بعلم
النفس بذاتها ثم يحل شبهتهم بما ذكره الشارح فان ذلك ابكت لهم واكبت لكن ههنا اعضال قوي لم اعثر في كتب القوم بعد على
جوابه وهو انه تعالى لو كان عالما بذاته فاما ان يكون العالمية والمعلومية اللتان هما مفهومان انتزاعيان بديهيا التصور منتزعين
عن ذاته تعالى او لا يكون ذانك المفهومان منتزعين عنه تعالى والثاني باطل بتة والاول ايضا باطل لانه لا شك في ان مفهوم العالمية متضائف لمفهوم
المعلومية فهو مقابل له فاما ان يكون مصداقهما ومنشأ انتزاعهما نفس ذاته تعالى بلا زيادة امر عليها وانضمام معنى اليها وذلك صريح
البطلان او مستحيل بالبديهة ان يكون الذات الواحدة بما هي كذلك مصداقا للمتقابلين فان المتقابلين لا يجتمعان في ذات
واحدة بما هي كذلك كما تقرر في موضعه او يكون مصداق العالمية هي الذات المحضة مع انضمام معنى اليها ومصداق المعلومية هي الذات
مع انضمام معنى آخر اليها فلا يكون الذات بنفسها عالمة ومعلومة بل يكون العلم زائدا على الذات ويكون صفة منضمة اليها وهو خلاف
ما تقرر عندهم ولا يكفي في تعدد مصداق العالمية والمعلومية ان تؤخذ الذات مع وصفين انتزاعيين باحدهما يكون مصداقا للعالمية

وبالآخر مصداقاً للمعلومية اذ الامر الانتزاعي لا تحقق له في الواقع الا ابتشار انتزاعه وهو الواحد البحت في الواقع وكلا منا في مصداق العالمية والمعلومية في الواقع واذا بطل الشقان فلا سبيل الى القول بانه تعالى عالم بذاته وانت تعلم ان هذا البيان جار بعينه في علم النفس بذاتها وهو ما لا ينكره احد من افراد نوع الانسان فعلم ان في بعض مقدمات البيان خللاً وان لم نعثر عليه بعينه فهذا البيان ان اقيم دليلاً على نفي علمه تعالى بذاته فهو غير تام لانتقاضه بعلم النفس بذاتها الا ان يرتكب القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علم النفس بذاتها على خلاف ما ذهبوا اليه وان قرر على انه اشكال على مذهب اهل الحق فالجواب عنه عويص ولعل الجواب هو ان العلم بالمعنى الذي يعبر عنه بدانستن ودانش ويشتق منه العالم والمعلوم والعالمية والمعلومية ليس بمتحقق في انكشاف الشيء لذاته واطلاق العلم على انكشاف الشيء لذاته اما على المسامحة او على اشتراك اللفظ فليس هناك عالمية ومعلومية وعلم بالمعنى اللغوي والمعنى المتعارف لكن هناك انكشاف الشيء لنفسه بمعنى عدم غيبة الشيء عن نفسه بنفسه ومصداقه نفس ذلك الشيء بلا انضمام امر اليه وزيادة معنى عليه فليس هناك اضافة ولا مضايفة والتضايف انما هو بين العالم بمعنى ما قام به العلم والمعلوم بمعنى ما تعلق به العلم وليس هناك عالمية ومعلومية بهذين المعنيين انما يطلق العالمية والمعلومية هناك من حيث ان ما يترتب على العالمية والمعلومية من الانكشاف مترتب هناك وان لم يكن عالمية ومعلومية وبالجملة فيختار الشق الثاني من الترديد الاول ويمنع بطلانه بداهة وسياتي لذلك مزيد تفصيل هذا هو الكلام في علمه تعالى بذاته واما علمه بالاشياء فهو على نحوين الاول العلم الفعلي السابق على الايجاد والثاني العلم التفصيلي المتاخر عنه وعلى ثبوت كلا النحوين كلام على جميع المذاهب المتعارفة المتداولة فيما بينهم بوجوه بعضها يدل على نفي النحوين جميعاً اما الاول فلانه تعالى لو كان عالماً بالاشياء قبل وجودها لكان علمه اما عين ذاته او زائداً على ذاته لا سبيل الى الامرين فلا سبيل الى المقدم اما انه لا سبيل الى الاول فلانه يستوجب وجود تلك الاشياء في مرتبة ذاته اذ لا علم بدون المعلوم واما انه لا سبيل الى الثاني فلانه يستلزم عراءه سبحانه عن صفة الكمال في مرتبة الذات فيلزم النقص وهو مستحيل ولقد تصدى القوم للاجابة عن هذا الاشكال واجابوا عنه بوجوه سنذكرها ونتكلم عليها في تحقيق مذهب المتاخرين ان شاء الله تعالى واما الثاني فهو وجوه الاول ما في العروة الوثقى ومحصله انه تعالى لو كان عالماً بجميع الاشياء كان عالماً بالحوادث الاستقبالية جميعاً لكن التالي باطل لان الحوادث الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة يوماً فيوماً غير واقفة عند حد من الاعداد الا بغير متناه بهذا المعنى باتفاق الملل بلا خلاف فهي امور لا تقفية وكون الامور لا تقفية انما يتصور فيما يخرج من القوة الى الفعل تدريجاً سواء كان بحسب الوجود العيني كما في الحوادث اليومية او بحسب الوجود الذهني كما في الاعداد المتعاقبة المتنزعة شيئاً فشيئاً ولا يمكن فيما لا تدريج ولا تعاقب فيه والامور اللاتقفية لا يمكن خروج جميعها من القوة الى الفعل لانه ينافي اللاتقفية لا يكون الخارج منها الا متناهياً لان كل مرتبة من تلك الامور المتعاقبة انما تزيد على ما قبلها بواحد فلا يزيد ابداً على المتناهي الا بقدر متناه فلا يكون الخارج منها الى الفعل غير متناه كما ادعاه وينعكس الى ان الغير المتناهي كما لا يكون

خارجا من القوة الى الفعل دائما اذا تمهد ہٰذا فنقول یمتنع تعلق العلم بالامور اللاتقفیة فان تعلق العلم بہا جمیعا بالفعل یقتضی تحدیدہا
عند العالم بالفعل و التحدید یفضی الی الجہل اذ لا تحدید فیہا فی نفس الامر فیکون العلم مخالفا لما فی نفس الامر و ہو جہل و بالجملة تعلق
العلم بالامور اللاتقفیة بجملتہا و مجموعہا بالفعل مستحیل و ذلک لانہ لا جملة و لا مجموع لہا فانما یتعلق العلم بہا بالفعل بمعنی ان بعضہا
معلوم و بعضہا مجہول و ہٰذا کالعدد فان ما یتعلق العلم بہ منہ انما یکون بعضا منہ و ہو ما ینتزع بالفعل و لا یمکن ان یعلم بالفعل جمیع
الاعداد بحیث لا یشذ فرد منہا فانہ ینافی کونہا لا تقفیة فیلزم کون البعض معلوما بالفعل و البعض الآخر مجہولا بالفعل و ذلک لا یصح فی
علم الواجب تعالی و الحاصل ان کل ما یتعلق بہ علمہ بالفعل لا بد ان یکون محدودا عندہ فی علمہ بالفعل کیف و کما ان الفعلیة فی الوجود
فی نفس الامر یقتضی التحدید فیہ کذلک الفعلیة فی العلم یقتضی التحدید فی العلم ضرورة و بدونہ ینقلب العلم بالفعل جہلا ضرورة الا تری انا
اذا فرضنا علم جمیع مراتب العدد باسرہا فیعلم انہا کم ہی و لا یصح الزیادة علیہا لانہا فرضت انہا جمیعہا و ہو ینافی کونہا لا تقف کذلک
اذا فرضنا تعلق العلم بالفعل بجمیع الحوادث الاستقبالیة الابدیة فیعلم انہا کم ہی و الا یکون جہلا ثم ان جمیعہا لا یکون متناہیا و اتفاق
العلم للمنافات المذکورة لا متناہیا غیر واقف فیہ للتنافی بین العلم بالفعل و کونہ غیر واقف فی العلم و لا غیر متناہ کما بالفعل لما عرفت انتہی
کلامہ بالفاظہ مع حذف بعضہ و ہٰذا اعضال عویص سنعود الیہ ان شاء اللہ تعالی فی مبحث علمہ سبحانہ بالجزئیات المادیة علی وجہ جزئی
الثانی ما استصعبہ بعض الشراح و ہو انہ لا سبیل الی القول بعلمہ سبحانہ بالممتنعات اذ لا صورة لہا ذہنا و خارجا و الجواب ان مفاہیم الممتنعات
ممکنات موجودات و عنوانات لا معنون لہا و ہی التی یتعلق بہا العلم و اما مصادیقہا و معنوناتہا فلا ہی موجودة و لا ہی مما یتعلق
بہ العلم الثالث و ہو ماخوذ من الاول انہ تعالی لو کان عالما بجمیع الاشیاء کان عالما باجزاء الجسم المتصل ایضا فہی اما متناہیة او غیر متناہیة
فعلی الاول یلزم وقوف قسمة المتصل فیلزم الجزء الذی لا یتجزی و علی الثانی فاما ان یکون لتلک الاجزاء الغیر المتناہیة تحقق ما فی نفس
الامر او لا و الثانی باطل اذ لا بد فی المعلومیة من نحو تحقق البتة و علی الاول فاما ان یکفی وجود منشاء ہا اعنی الجسم فی العلم بہا علی
سبیل الامتیاز و ہو باطل اذ لا تمایز بینہا بحسب ذلک الوجود فکیف یکفی ہٰذا النحو من الوجود فی التمیز العلمی بینہا او لا یکفی فیکون لکل واحد
من تلک الاجزاء وجود علی سبیل الاستقلال متمایزا عن وجود الآخر فیلزم المفاسد النظامیة و ہٰذا مما استصعبہ العلماء غایة الاستصعاب
و استیئس کل منہم عن الجواب عنہ علی وجہ الصواب الجواب انہ ماذا ارید بعلمہ تعالی باجزاء الجسم المتصل فان ارید بہ علمہ بان للجسم المتصل اجزاء
بالقوة و ان لہ بالقوة نصفا و لنصفہ نصفا و ہٰکذا فذلک النحو من العلم لا یستدعی وجود الاجزاء بالفعل فنختار ان اجزاء الجسم المعلومة لہ
تعالی بہٰذا النحو من العلم غیر متناہیة و انہ تعالی یعلم ان الجسم المتصل یمکن انقسامہ بحسب نفس ذاتہ المتصلة لا الی نہایة و ذلک لا یستلزم
الا وجود الجسم المتصل و صلوحہ بحسب نفس ذاتہ التجزی لا الی نہایة و ان ارید بہ علمہ بان للجسم المتصل اجزاء بالفعل فہٰذا النحو من العلم لکونہ جہلا
غیر مطابق للواقع لا یجوز علیہ سبحانہ و اما العلم بمفہوم الجسم المتصل ذی الاجزاء بالفعل فہو کالعلم بالخمسة الزوج لا یستدعی الا وجود

ہذا المفہوم نحوا من الوجود ولا یلزم منہ وقوف القسمۃ فی المتصل ولا وجود الاجزاء الغیر المتناہیۃ بالفعل وان ارید بہ العلم بنصف الجسم ونصف نصفہ ونصف نصف نصفہ ونصف نصف نصف نصفہ وہکذا الی حیث یقبل الجسم التجزیۃ بالقوۃ فہذا العلم بمفہومات انتزاعیۃ لہا منشاء واقعی ہو نفس ذات الجسم فلا یلزم منہ الا وجود تلک المفہومات الانتزاعیۃ فی ذہن من الاذہان ووجود منشاء ہا فی الخارج ولا یلزم وقوف قسمۃ الجسم ولا عدم الایقاف فی العلم ولا وجود الاجزاء الغیر المتناہیۃ بالفعل وان ارید بہ العلم بمصادیق ہذہ المفہومات الغیر المتناہیۃ فلا ہی موجودۃ ولا ہی مما تعلق بہا العلم بالذات بل العلم انما یتعلق بمفہوماتہا وعنواناتہا وہی موجودات فی ذہن من الاذہان فان قیل لا وجود لہا فی مرتبۃ العلم الفعلی لان الاذہان حوادث قلت فہذا الاشکال راجع الی الاشکال الذی ذکرناہ سابقا فی نفی العلم الفعلی ولا یکون ہذا الاشکال علی حیالہ ویلغو الشقوق التی ذکرت فی تقریرہ ولا یکون لذلک الاشکال خصوصیۃ باجزاء المتصل فان قلت لو کانت تلک المفہومات الموجودۃ فی الاذہان معلومۃ لہ تعالی ولا شک انہا غیر متناہیۃ بالفعل لزم تحدیدہا مع کونہا غیر متناہیۃ فی علمہ تعالی قلت ماذا ارید بتحدیدہا فی علمہ تعالی ان ارید بہ شمول علمہ تعالی جمیعہا بحیث لا یشذ عنہا شئی فذاک لازم ونلتزم وان ارید بہ تناہیہا فذاک غیر لازم اذ لا نسلم ان کلما احاط بہ تعالی متناہ اذ علمہ تعالی محیط بالمتناہی وغیر المتناہی ولعلک تحدست من ہہنا بالجواب عن الاشکال الاول الذی ذکرہ الاستاذ فی العروۃ الوثقی فان العلم بالامور اللاتقفیۃ اللامتناہیۃ بالفعل انما یستلزم تحدیدہا فی العلم بمعنی شمول العلم ایاہا لا بمعنی تناہیہا والتحدید المفضی الی الجہل ہو التحدید بمعنی التناہی لا بمعنی شمول العلم **قولہ** تعلق العلم بالامور اللاتقفیۃ بکلیتہا ومجموعہا مستحیل اذ لا جملۃ ولا مجموع لہا قلت ان اراد بہ انہ لا جملۃ ولا مجموع لہا فی الزمان المتناہی فمسلم لکن علم الباری شامل بالفعل بجمیع الامور اللاتقفیۃ الموجودۃ فی الازمنۃ الغیر المتناہیۃ وکذلک علمہ تعالی بجمیع مراتب الاعداد الغیر المتناہیۃ وکونہا لا تقفیۃ بحسب الوجود الزمانی التدریجی لا ینافی فعلیتہا فی الازمنۃ اللامتناہیۃ او فی الاذہان العالیۃ وان اراد انہا لا جملۃ لہا ولا مجموع اصلا فممنوع **قولہ** کلما تعلق بہ علمہ بالفعل یجب ان یکون محدودا عندہ فی علمہ بالفعل قلت ان اراد بہ کونہ محدودا ای مشمولا لعلمہ فمسلم ولا ضیر وان اراد بہ کونہ متناہیا فممنوع **قولہ** کان الفعلیۃ فی الوجود فی نفس الامر تقتضی التحدید فیہ کذلک الفعلیۃ فی العلم تقتضی التحدید فیہ ضرورۃ قلت لو کانت جمیع مراتب الاعداد موجودۃ فی نفس الامر کانت غیر متناہیۃ بالفعل لا محدودۃ وانما یستلزم الفعلیۃ فی الوجود فی نفس الامر التحدید فی نفس الامر لکون الخارج من القوۃ الی الفعل فی نفس الامر القدر المتناہی وقس علی ذلک حال الفعلیۃ فی العلم فلو کان الخارج من القوۃ الی الفعل فی العلم القدر المتناہی کان محدودا فی العلم واما اذا شمل العلم الغیر المتناہی بالفعل فلا یکون محدودا کما لو شمل الوجود الغیر المتناہی بالفعل لا یکون الموجود بالفعل متناہیا **قولہ** اذا فرضنا علم جمیع مراتب الاعداد باسرہا فیعلم کم ہی الخ قلت نعم لکنہ ان اراد بقولہ کم ہی الکم المتناہی فممنوع وان اراد بہ الکم الغیر المتناہی فمسلم ولا ینافی ذلک کونہا لاتقفیۃ بحسب الوجود الزمانی التدریجی وکذلک اذا تعلق العلم بالحوادث الاستقبالیۃ باسرہا فیعلم انہا غیر متناہیۃ کلہا بالفعل فی العلم ولا ینافی ذلک کونہا لاتقفیۃ بحسب الوجود الزمانی التدریجی وما قال فی التمہید من

ان الامور اللاتقفية تستحیل خروجها من القوة الی الفعل فمسلم لکن بحسب الوجود الذی تلک الامور بحسبه لاتقفیة اعنی الوجود الزمانی التدریجی
لابحسب نحو آخر من الوجود کالوجود الظلی فی الاذهان العالیة او الوجود الدهری الذی لیس بحسبه تعاقب وتجدد فان قلت اذا کانت
تلک الامور بحسب وجودها الذی بحسبه تتعلق بها علمه تعالی موجودة بالفعل وهی غیر متناهیة جرت براهین التسلسل فیها قلت لو سلم جریان براهین
التسلسل فی الغیر المتناهی مطلقا یکون هذا اشکالا آخر لاتعلق له بما ذکره قدس الله سره علی ان فی کلامه فی عروة الوثقی نصا علی ان هذا
الاشکال علی حیاله هذا وسنعود الی تحقیق الحق فی هذا المبحث حیث نتکلم فی علمه تعالی بالجزئیات المادیة علی وجه جزئی ان شاء الله
تعالی فانتظر والکلام وان فضی الی الغرابة والتطویل لکنه لایخلو عن الافادة والتحصیل **قوله** ثم اذا صار الشیء الخ تنبیه آخر علی ان وجود
الشیء بنفسه یکفی لانکشافه له ویستنبط منه ان وجود النعت للمنعوت الیه کاف للانکشاف وحاصله ان حصول صورة الشیء عند العالم
لما کفی فی انکشافه له فحضور نفس الشیء عنده یکون کافیا فی الانکشاف بالطریق الاولی وقول من قال انه یجوز ان یکون لخصوصیة الحصول
اعنی الوجود الظلی مدخلیة فی الانکشاف تعسف لایصغی الیه **قوله** قلت الخ قال فی الحاشیة القول بالحالة الادراکیة باطل اذ الانکشاف فیها
انما یترتب علی وجودها لقوتنا العاقلة فکل ماکان وجوده للقوة العاقلة کان منکشفا عندها بذلک الوجود اذ الاثر لایتخلف عن مبدئه
فیحصل بوجود صور الاشیاء لها غنیة عن الحالة الادراکیة والایلزم ان یکون للاثر الواحد موثران فی مرتبة لایقال الحالة الادراکیة
نور ظاهر بذاته عند الوجود لاباعتبار الوجود والصور لیست کذلک لانا نقول الحالة امر ممکن فهی هالکة فی نفسها باطلة فی ذاتها
کسائر الممکنات من الصور وغیرها فکانت مظلمة فی حد نفسها من جهة العدم الذی هو اصل الظلمة ونوریتها مستفادة من الوجود
بالفعل فانما النور هو الوجود الخاص ولافرق بینها وبین الصور فی هذه الجهة انتهی انت تعلم انه ان اراد ابطال القول بالحالة الادراکیة
مطلقا فذلک هوس من شناعة اذ لانم ان کل ماکان وجودها للقوة العاقلة کان منکشفا عندها بذلک الوجود بل سنبین ان شاء الله
تعالی علی ان انکشاف الاشیاء وصورها عند القوة العاقلة انما هو بالحالة الادراکیة وماقال من ان الاثر لایتخلف عن مبدئه مسلم
لکن الانکشاف عندنا لیس اثر المطلق وجود الشیء للشیء بل الحق ان للنفس مع تغیرها صفات هی مباد لآثار خاصة فالحالة الادراکیة صفة
اثرها الانکشاف فهی منکشفة بنفسها وسائر الاشیاء حتی صفات العالم منکشفة بتوسطها کالضوء فانه مضیئ بنفسه وسائر الاشیاء مضیئة
بتوسطه ومایقال من ان علم النفس بصفاتها حضوری ان ارید به ان علمها بصفاتها لیس بوساطة صورها فهو حق لکن لایلزم منه
ان لایکون علمها بصفاتها بتوسط الحالة الادراکیة ایضا بل الحق ان صفات النفس اعنی صفاتها الانضمامیة الموجودة فی النفس
وجودا اصلیا تتعلق بها الحالة الادراکیة تعلقا وقوعیا فهی منکشفة بتعلق الحالة الادراکیة بها واما الحالة الادراکیة نفسها فلاستحالة
تعلقها بنفسها لاستدعاء التعلق الذی هو اضافة تغایر المنتسبین وامتناع تعلق حالة ادراکیة آخری بها لافضائه الی التسلسل فی الموجودات
الاصلیة اعنی الحالات الادراکیة فانها عندنا موجودة اصلیة لاصفة انتزاعیة کما توهمه البعض منکشفة بنفسها للقوة العاقلة بذاتها بحسب

الجلی من النظر واما بحسب دقیق النظر فالحق ان الحالة الادراکیة انما تنکشف عند العالم بتعلق حالة اخری بها کیف ولو کفی نفس وجود
الحالة للنفس فی انکشافها عندها لزم ان یکون النفس عالمة بکل علم قائم بها ابدا وهو خلاف البداهة الوجدانیة ولا یلزم التسلسل کما
یاتی فی الدرس الاتی وان ارید به ان علم النفس بصفاتها لیس بواسطة اصلا بل هی منکشفة بنفسها کما یظنه الجمهور فغیر مسلم ولا
هو حق فی نفسه کما ستقف علیه ان شاء الله تعالی نعم من الیقین بان وجود الشئ للشئ مطلقا کاف فی الانکشاف کما هو رائی المشائیة
فلا سبیل له الی القول بالحالة الادراکیة لان الصور لما کانت موجودة للقوة العاقلة وکفی وجودها لها فی الانکشاف فای حاجة الی
الحالة الادراکیة وان اراد ابطال القول بالحالة الادراکیة فی علم النفس بذاتها وعلم المجردات بانفسها فنسلم لا لما قال من ان وجود
الشئ للشئ کاف فی الانکشاف فان ذلک علی اطلاقه بل لا شیاقی بعد من انه لیس بین العاقل والمعقول فی علم الشئ بنفسه تغایر
فی المصداق اصلا علی ان فیه ایضا کلاما یجیء ان شاء الله تعالی **قوله** فیتسلسل الاشال جاالفصل انت تعلم ان العلم بالشئ یتوقف علی
توجه النفس نحو ذلک الشئ فنختار ان العلم بالحالة انما یکون بحالة اخری ولا یلزم التسلسل لانا اذا علمنا شیئا بحالة فلا یحصل لنا ان العلم
بتلک الحالة التی هی العلم بمجرد قیام علم ذلک الشئ بنا بل یتوقف العلم بعلم ذلک الشئ علی ان یتوجه النفس توجها مستانفا الی ذلک
العلم فبذلک التوجه المستانف تحصل حالة اخری متعلقة بالحالة الاولی ویکون تلک الحالة الاخری علما بالحالة الاولی ثم العلم بتلک
الحالة الاخری یتوقف علی توجه مستانف آخر فما دامت النفس تتوجه توجها مستانفا نحو حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع
حدوثها فتوهم لزوم التسلسل ههنا توهم بعید **قوله** لا بمل عامل قال فی الحاشیة احترز به عن المعلوم الموجود فی الذهن بنفسه بوجود ظلی
وهو مجرد عن المادة وعوارضها لانه لیس بلا عمل عامل انتهی انت تعلم ان الاحتراز عما ذکره حاصل بقوله قائما بالذات لا بالمحل
اذ المعلوم الموجود فی الذهن قائم بالمحل وهو الذهن لا بالذات الا ان یقال انه یرید الاحتراز عنه علی مذهب من یری ان الحصول
بالذهن لیس عبارة عن القیام به اذ انه ارید ان میزان العاقلیة مجموع امرین الاول قیام الشئ بذاته والثانی تجرده بذاته والقید الاول
احتراز عن الاعراض مطلقا والثانی عن المادیات وما تجرد بعمل عامل مع غض النظر عن کونه عرضا او جوهرا وقد تبین بهذا ان الاعراض
لیست عاقلة اذ لیس وجودها لها بل وجودها لمحالها وکذا المادیات لان وجودها لمادتها لا لها کما فی الحاشیة اذ ذلک انما یصح فی
المادیات بمعنی الامور الحالة فی المادة ولا یستقیم فی الجسم المرکب من الصورة والمادة بل لان المادیات متصلات فکل جزء منها
غائب عن الجزء الآخر فلا حضور لذواتها عند انفسها واما المادة نفسها فهی وان کانت قائمة بذاتها لکونها جوهرا لکن فعلیتها بالقوة
وجوهریتها جوهریة الاستعداد وهی مبهمة لذاتها متحصلة بالصور فهی فی حد ذاتها جوهر ظلمانی فلا یشعر بذاتها فضلا عن غیرها **قوله**
وغواشیها اذ ذلک لئلا یدخل المادة فی میزان العاقلیة فانها وان کانت مجردة عن المادة اذ لیس للمادة مادة لکنها لیست بمجردة
عن غواشی المادة فمن توهم ان المادة تحقق فیها میزان العاقلیة بالمعنی الذی ذکره الشارح لم یتامل فی عبارته **قوله** کان عقلا

اى منشاء الانكشاف لا بالمعنى المصدرى فانه اعتبارى ولا بالمعنى الحاضر عند المدرك فانه عبارة عن المعقول **قوله** فادراكه لذاته لا
يزيد على وجوده بل على ماهيته فقط ان كانت غير الوجود هذا الكلام بظاهره صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود الشئ بالفعل وكان وجود
الشئ لنفسه مدار علمه بذاته فادراك الشئ لذاته الذى هو عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما فى
الواجب سبحانه فادراكه لذاته لا يزيد على الماهية ايضا اذ ماهيته هى الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته يزيد على ماهيته فقط
لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام لا معنى له فانه ان اريد بالادراك فى قوله فادراكه لذاته والوجود فى قوله لا يزيد على
وجوده معناهما المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدرى لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدرى
بديهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدرى مغاير للوجود المصدرى سواء كان وجود الواجب
او وجود الممكن ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدرى والادراك المصدرى على ذاته تعالى فان
المعنى المصدرى ليس عين الواجب بديهة وان اريد بالادراك والوجود مصداقهما فلا شبهة فى ان مصداق العلم والعالم والمعلوم فى
علم الشئ بنفسه هو نفس ذاته بلا حيثية اصلا كما سنكشف عنه غطاءه فمصداق الادراك لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم
ممكنا او واجبا كما سنحقق عليه ان شاء الله تعالى وقد اعترف الشارح بان الشئ المقدس عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا
ومعقولا والوجود ليس صفة منضمة بل معنى انتزاعى مصداقه نفس مهية الموجود بلا انضمام معنى اليها فاذن نفس مهية الموجود بنفسها بلا
زيادة امر عليها مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلا يزيد مصداق الادراك على مهية اصلا سواء كانت ممكنة او واجبة والجواب ان المراد بالادراك
والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على المهية ان يكون صدقه عليها بحيثية تعليلية هى استناد الذات الى الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء
الحيثية التعليلية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هى من حيث استنادها الى الجاعل وكذلك كان مصداق الادراك
هى من تلك الحيثية فيكون مصداق الادراك زائدا على المهية غير زائد على مصداق الوجود وما تقرر عندهم من ان مصداق العلم والعالم و
المعلوم فى العلم الحضورى نفس ذات العالم نفس ذاته بلا حيثية فالمراد به انتفاء الحيثية التقييدية فى المصداق لا انتفاء الحيثية التعليلية
ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقييدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم **قوله** متقدس عن
الماهية اذ الماهية هى الامر المعقول والواجب تعالى لما كان بنفسه متشخصا واحدا فهو متقدس عن الماهية بهذا المعنى **قوله** على مهية التى
هى الوجود الماهية ههنا بمعنى ما به الشئ هو هو لا الامر المعقول **قوله** وجملة الجائزات اعلم ان لاثبات علمه تعالى بالاشياء مسالك الاول ما
اتفق فيه الحكماء والمتكلمون وهو الاستدلال بما فى العالم من بدائع الصنائع على حكمة مبدعها الصانع والثانى ما تفرد به المتكلمون من التمسك
بقدرته تعالى واختياره فى افعاله وآثاره على سبق علمه اذ لا معنى للقدرة والاختيار بدونه والثالث للحكماء خاصة وهو ان ذاته سبحانه مجردة قائمة
بنفسها فهى عاقلة بنفسها لما حققه الشارح وكلما كانت عاقلة بذاتها كانت عاقلة بما سواها لكونها علة له ويستلزم العلم بالعلة للعلم

عالم

بالمعلول و الشارح قد اختار من بين ہذہ المسالک المسلک المختص بالحکماء فاثبت اولاً انہ سبحانہ عالم بذاتہ ثم بين انہ عالم بما في العالم
ايضاً لارتباطہ بہ تعالی بالمعلولية وکفاية وجود الشيء بالفعل لشيء موجود بالفعل بالمعلولية في الانکشاف فہذا ما قال وحملة الجائزات
الخ وبعد اثبات علمہ سبحانہ بذاتہ وبغيرہ توجہ الی تفصيل کيفية علمہ سبحانہ بالاشياء فقال فعلمہ الاجمالي الخ فالمقصود لقولہ وحملة الجائزات
الخ اثبات انہ تعالی عالم بالجائزات بلا توسط الصور لا اثبات ان علمہ تعالی بالجائزات منطو في علمہ بذاتہ بل ذلک مما القصد لبيانہ
فيما بعد کما سياتي والفارق قولہ فعلمہ الاجمالي ليس تفريعاً علی ہذا الکلام بل ہو تعقب علی مجموع الکلام السابق فما قال خاتم الحکماء
قدس سرہ في حواشي شرحہ معترضاً علی الشارح من انہ بعد تسليم ان مناط العاقلية التجرد ومناط المعقولية الحضور عند المجرد لا يدي
انہ ماذا اراد بکون ذوات الجائزات بمہياتہا ووجوداتہا الخ ان اراد انہا بنفس ذواتہا ووجوداتہا مرتبطة ارتباط المعلول
بالعلة فمسلم لکن لا يلزم منہ انطواؤہا في ذاتہ حتی يصير علم الذات علمہا وانما يلزم ذلک لو کفی نفس المعلولية في ان يکون العلم
بالعلة نفس العلم بالمعلول ولم يصح ہذا بالبرہان والذي صح ہو ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول واين ہذا من ذلک
وان اراد معنی آخر فلينصوا ولا حتی ينظر فيہ فان قلت لعلہ اراد ان وجودات الجائزات نفس ذات الباري فہي مرتبطة بہ تعالی
فہي منطوية في ذاتہ بہذا الوجہ قلت ہذا ہو الذي اختارہ بعض الاجلة وہو غير واف ہہنا وقد تکلمنا عليہ في بعض حواشينا انتہی
کلامہ الشريف لا يتوجہ علی کلام الشارح وانما کان يتوجہ ان لو کان مقصودہ بقولہ وحملة الجائزات الخ انطواء علمہ تعالی بالجائزات
في علمہ بذاتہ وليس کذلک کما عرفت وليس مرادہ بالارتباط ہہنا الا المعلولية لا الاتحاد وجود الجائزات معہ تعالی نعم قد استعمل الشارح
ہذہ المقدمة اعني اتحاد وجود الجائزات معہ تعالی في اثبات انطواء علمہ الاجمالي بہا في علمہ بذاتہ کما سيلوح **قولہ** فعلمہ الاجمالي بتلک
الاشياء لما اثبت انہ تعالی عالم بذاتہ وبالاشياء وان علمہ تعالی بذاتہ عين ذاتہ وانہ يجب سبق علمہ تعالی بالاشياء علی ايجادہا
تحرزاً عن الجہل المستحيل فيہ سبحانہ عقبہ ببيان کيفية علمہ سبحانہ بالاشياء فبين ان لہ سبحانہ بالاشياء علمين الاول علمہ بہا قبل ايجادہا
وہو العلم الفعلي السابق علی الايجاد وہو نفس ذاتہ تعالی فانہ لو کان غير ذاتہ تعالی کان متاخراً عن ذاتہ مسبوقاً بعلمہ معلولاً لہ
ويسمی ہذا النحو من العلم اجمالياً اذ مبدا الانکشاف فيہ واحد بسيط لا کثرة فيہ والثاني علمہ بہا بعد ايجادہا وہو بحضور جميع الاشياء
عندہ تعالی حضور المعلول عند علتہ وہذا علم تفصيلي اذ منشا الانکشاف فيہ ذوات الاشياء الحاضرة عندہ تعالی مسبوق بالعلم الاول
والعلم الاول مبدا لہ فالاشياء معلومة لہ تعالی من جہتين کما بينہ واعلم ان ہذا مذہب المتاخرين وفيہ کلام من وجوہ الاول انہ لا حضور
للممکنات ولا لصورہا بوجہ في مرتبة العلم الفعلي عندہ تعالی بل الموجود فيہا ذات احدية حقہ بسيطة مباينة للممکنات مباينة ذاتية فلا
وجہ لانکشاف الممکنات عندہا في تلک المرتبة الثاني ان الممکنات لو کانت معلومة لہ تعالی في تلک المرتبة کانت متميزة اذ العلم
يساوق التميز والتالي باطل اذ لا تميز للمعدوم المحض فالمقدم مثلہ الثالث ان کون ذات واحدة بسيطة منشاء لتميز امور متباينة

متغايرة غير متناهية مع تساوي نسبتها الى الكل غير معقول الرابع ان الممكنات لو كانت معلومة له تعالى في تلك المرتبة صدق
الموجبة القائلة الممكنات معلومة من دون وجود الموضوع مع استدعاء الموجبة وجود موضوعها مطلقا بالبديهة بالاجماع ولقد تصدى
المتاخرون للاجابة فراغوا عن سبيل الاصابة وما تفصوا عن واحد منها وان اكثروا من الاضطراب والتهويش وما نجوا عن
تلك الورطات والمزالق وان تشكوا في المغرق بكل حشيش فاجيب عن الاول والثالث بان ذاته تعالى لما كانت كاملة من
جميع الجهات كانت مصداقا لجميع الصفات الكمالية فذاته بنفسها مصداق للعالمية وكافية في انكشاف الاشياء فلا استبعاد في
كون المباين منشاء لانكشاف المباين ولا في كون الذات الحقة منشاء لانكشاف متضادين ولا في كون الذات مبدء لامتياز
كل من الممكنات وتساوي نسبة الذات الحقة اليها لا يضر اذ التساوي اوجب كونها مبدء لانكشاف كل منها والانكشاف ملزوم
الامتياز وانت تعلم ان هذا ليس جوابا عن الاشكال ولا كشفا للشبهة بل محصله انه يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء
باخلاص اعتقاد ولا يلتفت الى اعضال من شبهة واستبعاد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يتصدى للجواب ان
يبين ان الممكنات مع عدم حضورها بذواتها ولصورها وانتفاء علاقة ما بينها وبين الذات الحقة كيف انكشفت عندها وكيف امتاز
بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم ليس الا ذاتا احدية بسيطة متساوية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعرض لذلك
وما توهم بعض الشارحين من ان بديهة الحكم بامتناع كون المباين منشاء لانكشاف المباين وامتناع كون شيء واحد بسيط منشاء
لتميز امور متباينة غير متناهية بداهة الوهم اذ قد تادى الحدس الصائب الى ان الواجب مع بساطته ووحدته ومباينته للممكنات
منشاء لانكشافها ونظير الانكشاف هو الوجود فان ما به الوجود مباين وواحد ومنشاء لوجودات الممكنات المتعددة والوهم لا ينكر ذلك
لتالفه بنظيره اذ يرى ان نقاشا واحدا ينقش صورا متعددة انتهى لا يستحق ان يصغى اليه فان كون المباين منشاء لانكشاف المباين
ليس بمستبعد على اطلاقه ولا مما يدعى البديهة في امتناعه انما يدعى البديهة في امتناع ان كون المباين منكشفا عند مباين آخر من
دون حضوره بنفسه او لصورته ومثاله من دون مناسبة ما بينه وبين المباين الآخر الذي فرض انه منشاء لانكشاف ذلك
المباين وليس هذا بداهة الوهم كيف وهم قد صرحوا بان العلم اما بحصول صورة الشيء عند العالم او بحضور نفس الشيء عنده بالعينية
او بالناعتية او بالمعلولية وظاهر ان شيئا من هذه الامور غير متحقق ههنا وقياس منشاء انكشاف الشيء على منشاء موجودية قياس
بلا جامع الا ترى ان منشاء انكشاف الشيء قد يكون نفس ذاته كما في علم الشيء بذاته ومنشاء موجودية الشيء يستحيل ان يكون نفس ذاته لاستحالة
علية الشيء لنفسه فما به وجود الشيء يجب ان يكون مباينا له بخلاف ما به انكشافه ثم انهم ذهبوا الى امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد
وما ذكروا في بيانه جار في تميز الواحد بما هو واحد للكثير كما لا يخفى على من راجع الى دلائلهم فلو ان تلك البداهة بداهة الوهم لما ساعدتهم
دلائلهم على انه لا حاجة للمعترض الى التشبث بالبداهة فله ان يسند امتناع كون شيء واحد منشاء لتميز امور لا متناهية الى الدلائل الدالة

على امتناع صدور الكثير عن الواحد فظهر فساد قياسه كون الامر الواحد ههنا منشاء لتميز امور لا متناهية على كون امر واحد مابه موجودية الممكنات
فان الامر الواحد بما هو الواحد يستحيل كونه منشاء لوجود امور غير متناهية عندهم ايضا وانما يجوز كونه كذلك اذا اخذ بجهات متعددة لما تقرر
عندهم من امتناع صدور الكثير عن الواحد ويمكن ههنا القول بكون امر واحد منشاء لتميز امور لا متناهية بجهات متعددة اذ المفروض ان
منشاء انكشاف الاشياء نفس الذات الواحدة البسيطة بلا زيادة حيثية ما عليها ولو فرض ان منشاء انكشاف الاشياء ذاته تعالى مع جهات
وحيثيات متعددة فتلك الجهات المتعددة اما موجودة في الواقع على صفة التعدد اولا وعلى الثاني فليس منشاء انكشاف الاشياء بالحقيقة
الا الذات الاحدية البسيطة بما هي كذلك اذ لا تحقق للجهات وتعددها في الواقع وعلى الاول فتلك الجهات المتعددة المتحققة في الواقع
ممكنات فهي متاخرة عن العلم الفعلي الذي هو عين الذات الواجبة الحقة فلا يكون لتلك الجهات مدخل في انكشاف الاشياء وتميزها
في العلم الفعلي وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة اما امور منضمة الى الذات الحقة فيرجع هذا المذهب الى مذهب الشيخين ويبطل
ببطلانه او منفصلة عنها فيرجع الى مذهب **افلاطون** فيبطل بابطاله وايضا فتلك الجهات الموجودة المتعددة لامحالة ممكنة فتكون
مسبوقة بعلمه تعالى والكلام في العلم السابق عليها الكلام ومع ذلك كله يكون القول بتلك الجهات اعترافا بامتناع كون الذات الواحدة
البسيطة منشاء لتميز امور لا متناهية ولا يكون الا مما ابته بداهة الوهم كما وهم ومن ههنا سقط ما تكلف البعض الآخر من الشارحين في دفع
هذا الاعضال من ان ذات الباري وان كانت مباينة بالذات لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وبتلك
الخصوصية تكون كاشفة له كشفا تفصيليا ولا بعد في كون الكاشف مباينا للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثاني ثم
بالنظر الى تمايز الخصوصيات يتمايز العلوم وتلك الخصوصيات امور انتزاعية وليس مدار الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية
بل على منشاءها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشاء لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام
كالكرة فانها منشاء لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والمركز والمحاور كذلك يكون ذات الواجب سبحانه منشاء لانتزاع خصوصيات
مختلفة متمايزة الاحكام والآثار وهي العلوم المتمايزة هذا كلامه ووجه السقوط انه لا يخلو الامر اما ان يكون لتلك الخصوصيات
المتعددة المتمايزة التي جعلها مناطا لانكشاف الممكنات ومدار التمايز علومها تحقق في مرتبة مصداق العلم الفعلي على صفة التعدد
اولا وعلى الثاني يكون تلك الخصوصيات المنتزعة بعد تحقق مصداق العلم وانكشاف الممكنات وتمايزها ملغاة ويكون منشاء الانكشاف
والتمايز بالحقيقة نفس الذات الاحدية البسيطة وعلى الاول يلزم المحالات التي ذكرناها وايضا الخصوصية الخاصة بين الواجب سبحانه
وبين كل واحد من الممكنات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الممكنات اذ تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساغ للقول بكون
تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والامتياز في العلم الفعلي السابق على وجود الممكنات ثم قياسه انتزاع الخصوصيات من الذات
الاحدية البسيطة على انتزاع المناطق والمحاور والمركز والاقطاب والدوائر من الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست ببسيطة

بحتا بل ہی منطوۃ علی اجزاء مقداریۃ واطراف وجوانب بخلاف الذات الحقۃ الاحدیۃ البسیطۃ من کل وجہ علی ان انتزاع المنطقیۃ و
المرکزیۃ والقطبیۃ من الکرۃ معقول وانتزاع الاضافات وہی الخصوصیات من احد المضافین اعنی الذات الواحدۃ الحقۃ من
دون مضاف آخر اعنی بہ الممکنات غیر معقول وقد اورد ہذا القائل لکون الذات الواحدۃ البسیطۃ الحقۃ منشأ لانکشاف امور کثیرۃ نظیرا
وہو ان الشمس اذا فرضنا کونہا مبصرۃ للاجسام فانما تبصر بانفس ذواتہا وانت تعلم ان التنظیر انما یصح لو فرض ان الشمس مبصرۃ للاجسام
من دون محاذاتہا من دون وجود الاجسام ولا ریب فی ان ہذا لیس بمعقول فافہم ہذا ہو الکلام علی الاشکال الاول والثالث
واما الاشکال الثانی والاشکال الرابع فانما یتصور الجواب عنہما اذا قیل بان للممکنات نحو وجود فی مرتبۃ العلم الفعلی وسیاتی علیہ الکلام
انشاء اللہ العزیز عنقریب فقد اجاب بعض الشارحین تارۃ بان صاحب **الافق المبین** حقق ان فرعیۃ ثبوت الشئ للشئ علی
ثبوت المثبت لہ واستلزامہ ایاہ انما ہی بالنظر الی طبیعۃ الربط الایجابی ولا یمتنع ذلک منع خصوص احد الشیئین عن الفرعیۃ
والاستلزام وتارۃ بان التحقیق ان البداہۃ فی ہذہ القاعدۃ بداہۃ الوہم وانت تعلم ان ہذا الکلام لیس لہ کثیر معنی فضلا عن ان
یکون لہ جدوی اما الاول فلانہ لما کانت طبیعۃ الربط الایجابی مستدعیۃ لوجود الموضوع کانت مستدعیۃ لہ حیث کانت وتجویز ان یمنع
خصوص احد الشیئین عما یستدعیہ طبیعۃ الربط الایجابی من اوہام صاحب الافق المبین ولو جاز ذلک لارتفع الوثوق باستدعاء
صدق الموجبۃ ایۃ موجبۃ کانت وجود الموضوع اذ یجوز ان یمنع خصوص حاشیتیہا عنہ وان کان ذلک مقتضی طباع الربط الایجابی وہذا صریح
البطلان فان قیل من الموجبات ما یابی مجموعہ عن الصدق الا علی موضوع موجود فاستدعاء صدق مثلہ وجود الموضوع موثوق بہ
قلت نعم لا یکون استدعاء وجود الموضوع بطباع الربط الایجابی بل یکون ناشیا من خصوص المحمول والکلام علی تقدیر کونہ مقتضی طباع
الربط الایجابی واما الثانی فلان نسبۃ ہذہ البدیہۃ العقلیۃ الغیر المکذوبۃ التی اجمع علیہا بلا خلاف جماہیر الاسلاف والاخلاف ان
نقل الخلاف فیہا عن بعض لا یعبأ بہم الی الوہم وہم صریح البطلان کیف ومدلول القضیۃ الموجبۃ ثبوت الشئ للشئ وما لا ذات لہ کیف تثبت لہ
صفۃ وحال فان المعدوم لاشئ محض لاشئ حتی یثبت لہ شئ وما یظن من ان مدلول القضیۃ اتحاد الموضوع والمحمول لا ثبوت شئ لشئ لا یضرنا
فان المعدوم الصرف لا یصلح الاتحاد مع شئ اصلا ولو تنزلنا عن ذلک فمن الحکم استدعاء طباع الربط الایجابی وجود الموضوع یقول بان
استدعاء وجود الموضوع انما یکون ناشیا عن خصوص المحمول والمحمول ہہنا المعلومیۃ والامتیاز ولا ریب فی استدعائہما وجود الموضوع علی
ان ما ذکرہ من الجوابین لا یستقیم من قبل القوم فانہم لیسوا براضین عما ذکرہ فالاشکال علیہم باق ہذا والکلام وان ادی الی الطول لکنہ
لا یخلو عن طائل **قولہ** وعلمہ التفصیلی ای بمعنی الحاضر عند المدرک **قولہ** فانہا بوجودہا الاجمالی متحدۃ معہ تعالی فینطوی علمہا فی علمہ بذاتہ
اعلم ان لہذا الکلام ثلثۃ محامل الاول وہو الحق لکنہ الطف وادق وباخلاص الایمان احق ما ذہب الیہ الصوفیۃ الکرام نور اللہ مراقدہم الی دار السلام من انہ لیس فی الوجود الا ذات واحدۃ حقۃ واجبۃ لذاتہا موجودۃ بذاتہا منطویۃ فی تعیناتہا والممکنات عبارۃ عن تطوراتہا

وتلك الذات الحقة بنفسها مطلقة عن كل قيد غير مقصورة على تعين ظاهرة مع وحدتها فی الكثرة وتعيناتها ممكنة وهی واجبة وتكثرة وهی
واحدة فالممكنات وهی التعينات النابعة عن نفس الذات الحقة منطوية فی الذات الحقة انطواء الانتزاعيات فی منشاء انتزاعها فالممكنات
باسرها صفاته واسمائه النابعة عن نفس ذاته الحقة فلما تجلی الحق بذاته لذاته شاهد فی ذاته جميع الاسماء والصفات المنطوية فيها فانطوی علمها
بها فی علمه بذاته وهذا هو العلم الاجمالی الذی هو نفس علمه بذاته فلا يلزم انكشاف المباين بالمباين ولا تميز المعدوم الصرف ولا صدق
الموجبة بدون الموضوع ولا غير ذلك من الاستحالات لبقی الكلام فی الاصل المبنی عليه ونحن بعون الله سبحانه قد بنيا برهانه وشيدنا اركانه ودفعنا
شبهات الموسوسين وازحنا عن وساوس المتهوسين فی كتابنا المختصر المعقود فی وحدة الوجود الموسوم بالروض المجود وكلام الشارح
علی هذا المحل اشد انطباقا وانسب اوفق به سباقا وسياقا ويدل عليه كلامه فی الحاشية المعلقة علی قوله تحقيقه ان ذوات الجائزات
الخ كما سياتی نقله وينطبق عليه ويليه كلام المعلم الثانی فی الفصوص علی ما ستعرف انشاء الله تعالی الثانی ما ارتكبه المحقق
الدوانی من ان للممكنات فی مرتبة العلم الفعلی وجودا اجماليا به انكشافها عنده تعالی ووجودها التفصيلی بعد الايجاد كانه تحليل و
تفصيل لذلك الوجود الاجمالی وهذا ان لم يحمل علی مذهب الصوفية الصافية ليس له معنی فان الممكنات لما كانت ذوات موجودة
متباينة مباينة لذات الواجب سبحانه عندهم استحال ان يكون لها وجودان اجمالی وتفصيلی والا لكان لكل ممكن ذاتان فان مصداق
الوجود نفس الذات بلا انضمام امر اليها وايضا ذلك الوجود الاجمالی اما واحد وهو صريح البطلان اذ الوجود الواحد انما يكون لموجود
واحد فيلزم ان يكون الممكنات باسرها مع تباين حقائقها وتضاد ماهياتها وتخالف ذاتها ذاتا واحدة مع ان اتحاد الاثنين باطل
او متعدد بحسب تعدد ذوات الممكنات فهی كلها موجودة فی مرتبة العلم الفعلی قبل الايجاد فلا يكون ممكنة بل واجبة وايضا ذلك الوجود الاجمالی
اما كاف فی تحقق الممكنات باجمعها اولا علی الثانی فالممكنات معدومة فی مرتبة العلم الفعلی فالاشكال من تميز المعدوم الصرف وصدق
الموجبة من دون وجود الموضوع بحاله مع انهم انما ارتكبوا هذا القول لدفعه وعلی الاول فالعالم موجود قبل ايجاده وايضا ان كان هذا الوجود الاجمالی
واحدا فمع انه لا يعقل اتحاد الجواهر والاعراض والقوار وغير القوار والحقائق الحقيقية والاعتبارات العقلية والماديات والمجردات وجود الايكفی
هذا الموجود الواحد فی انكشاف الممكنات اللامتناهية بماهی متغايرة متخالفة فيلزم الجهل تعالی الله عما يصفون وان كان متعددا فلا اجمال
فی هذا الوجود ولا يكون وجود الممكنات بعد الايجاد تفصيلا وتحليلا لذلك الوجود الاجمالی ومع ذلك كله هذا الوجود الاجمالی للممكنات اما عين
ذات الواجب فتسمية وجود الممكنات لا يغنی شيئا اذ الممكنات غير موجودة معه فالاشكال باق علی حاله واما غيرها فاما منفصل عن الواجب
فان كان واحدا يرجع الی مذهب المحقق الطوسی وان كان متعددا يرجع الی مذهب افلاطون واما منضم اليه فان تعدد رجع الی مذهب الشيخين
والا رجع الی مذهب المتكلمين القائلين بان علمه تعالی صفة بسيطة قائمة بذاته تعالی وان انتزع عنه فان كان منشاء انتزاعه نفس ذاته تعالی آل الی الشق
الاول وان كان زائدا عليها عاد الی احد الشقوق المذكورة وايضا فهذا الوجود للممكنات اما واجب فيلزم وجوبها او ممكن فيكون مسبوقا بالعلم

فلا يكون فى مرتبة العلم الفعلى وبالجملة ففساد هذا القول اظهر من ان يخفى الثالث ما تجشمه بعض المتاخرين من ان للممكن جهتين الاولى جهة العدم ولا تتعلق به العلم بهذه الجهة والثانية جهة الوجود وهى راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجود الواجب لان ما به موجودية الممكنات هو الواجب هذا ايضا لا معنى له لانه ان اراد بكون ما به موجودية الممكنات هو الواجب سبحانه انه سبحانه علة للممكنات فذلك مسلم الا ان ذلك لا يستلزم موجودية الممكنات فى مرتبة العلم الفعلى بل ينافيها ضرورة ان المعلول لا يمكن ان يكون موجودا فى مرتبة ذات العلة وان اراد ان الممكنات موجودة بنفس وجود الواجب فذلك باطل لاستلزامه وجوب الممكنات وايضا هذا الكلام على تقدير صحته غير مجد اذ ذوات الممكنات مغايرة لذات الواجب عندهم وعند هذا القائل قطعا والكان وجودها متحدا معه سبحانه فلا يلزم من اتحاد وجودها معه تعالى انطواء العلم بذوات الممكنات فى علمه تعالى بذاته وانما يلزم منه انطواء العلم بوجودها فى علمه تعالى بذاته فان وجودها منفصل عن ذواتها على هذا التقدير على ان فى هذا القول اختلالا بوجوه شتى طويناها خوف الاطالة فاما ما اورد عليه بعض الشراح من ان القول بالاتحاد بين وجود الممكنات وذات الواجب يستلزم القول بصحة الحمل بين ممكن وممكن وبين الممكن والواجب لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد فى الوجود وهو معلوم الانتفاء ففى غاية السقوط اذ لا نسلم ان مناط الحمل هو الاتحاد فى الوجود مطلقا والا لزم الحمل بين الاوصاف الانتزاعية الموجودة بوجود واحد هو وجود منشاء انتزاعها كالكروية والفوقية الموجودتين بوجود منشاءهما كالفلك مثلا مع ان الحمل بينهما معلوم الانتفاء فافهم واذ قد عرفت فساد المحملين الآخرين علمت ان المحمل الصحيح هو الاول ولعلك بعد احاطتك بما تلونا عليك القينا اليك فى هذا البحث الجليل النبتهر وادعانك ببطلان المذاهب المشهورة فيه وايمانك بانه سبحانه عالم بالاشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء وانه قادر فعال لما يريد وانه صانع حكيم محكم فى صنعه وبعد ما ايقنت وآمنت بان الحق فى هذا المرام ما عليه صوفية الكرام وقد طوينا تفصيله على غره لضيق الوقت وغرابة المقام والله يقول الحق وهو يهدى السبيل **قوله** بوجوده التفصيلى فى الحاشية لعل هذا هو مراد افلاطون بالمثل الافلاطونية فى مبحث العلم انتهى وقد عرفت ان هذا ليس مراد افلاطون فتذكر **قوله** تحقيقه ان ذوات الجائزات لعلك تقول ان اراد بكون ذوات الجائزات بطبائعها ووجودها اظلالا واثار الذاته ووجوده تعالى انها معلولات فائضة منه فمسلم لكن لا يلزم منه انطواء علمه سبحانه بها فى علمه بذاته وان اراد به معنى آخر فليتصور حتى ينظر فيه قلت اراد به ان ذوات الجائزات تعينات وتطورات للذات الحقة الواجبة المنبسطة المطلقة فهى منطوية فى تلك الذات الحقة فالعلم بها منطو فى العلم بالذات يدل على ذلك قوله فى الحاشية **قال** الاستاذ فى بعض حواشيه وليعينك عليه حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى موصوفاتها التى هى منشاء الانتزاعها فان من يدرك منشاء الانتزاع يدرك ذلك الشئ بان تنتزع منه فالممكنات كلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعية والاعتبارات العقلية له سبحانه تعالى وعز شانه منشاء الانتزاعها بل الصوفية قائلون به حيث قالوا ليس فى الوجود الا الواجب تعالى وانما الممكنات امور اعتبارية فان العالم عندهم اعراض مجتمعة اعتبارية منتزعة عن حقيقة موجودة واحدة بحسب الحقيقة فعلمه تعالى بذواتها منطوى فى علمه تعالى بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ وتفصيله لا يليق بهذا المقام

انتہی وہذا الکلام صریح فیما ذکرنا نعم لا یستقیم ہذا الکلام علی مذہب من نقل کلامہ فانہ یری ان الممکنات ذوات مباینۃ عن ذوات الواجب
سبحانہ فلا یکون نسبتہا الیہ سبحانہ نسبۃ الاوصاف الانتزاعیۃ الی مناشیہا وقد نبہ الشارح علی ذلک بقولہ بمنزلۃ الاوصاف الانتزاعیۃ
نفیہ دلالۃ علی ان ہذا الکلام علی تقدیر مباینۃ الممکنات عن الذات الحقۃ کلام تشبیہی ولذا اتی بکلمۃ الترقی فی قولہ بل الصوفیۃ قائلون
بہ فترقی من التشبیہ الی التحقیق ومن المجاز الی الحقیقۃ واللہ الموفق **قولہ** فہو کالحالۃ الاجمالیۃ الخ قال فی الحاشیۃ اعلم ان ہذہ تنظیر واشباہ
کالشجر والنواۃ من حیث ان ما فی الشجر من الغصون والاوراق والثمرات وغیرہا مندمجۃ فی النواۃ من غیر تحلیل وترکیب والنواۃ مبداء
لکل واحد منہا وکذا البحر والامواج لا یکون مقیاسا ما لشانہ تعالی بالنسبۃ الی الممکنات فانہ سبحانہ متعال عن القیاس والمقیاس لا یشبہہ شیء
اولا شبہ لہ ولا ضد لہ ولا ند لہ لکن مدارکنا القاصرۃ لا تتخیل ہذا النحو من الاجمال الذی ہو مقدس من الترکیب والتحلیل ومتعال من عدم
الامتیاز فی نحو العلم لہ وسعے ادراک ہذا النحو من الاجمال فاحتجنا الی تقریر الاجمال الذی یکون فوق الاجمال والتفصیل الموجود فی الحدود
المحدود وفی العلم بالشیء مع عدم الامتیاز عما عداہ فاوردت ہذہ النظائر المفیدۃ لتصویرہ وتخییلہ فی الجملۃ لئلا یستبعد عقولنا من تجویزہ
ولا تستنکر عن تحقیق ما ہو متعال عنہ ولا تجعلہا مقیاسا ما لشانہ تعالی عنہ انتہی فمن قدح فیما اوردہ الشارح من النظیر بانہ لا یستوی
الظلمۃ والنور ولا الظل ولا الحرور فہو بمعزل عن مرامہ حتی کانہ لم یفہم معنی کلامہ **قولہ** فہو الکل فی حد ذاتہ ہذا من کلام الفارابی فی نصوصہ
حیث قال علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ بعد ذاتہ فہو الکل فی حد ذاتہ انتہی وہذا کلام ملغز لا یستقیم معناہ الا علی
ما ذہب الیہ صوفیۃ الکرام کما اشار الیہ الشارح قدس سرہ ومحصلہ ان قولہ علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ کان یوہم بظاہرہ ان علمہ
تعالی بالممکنات لیس فی مرتبۃ ذاتہ الحقیقیۃ بل بعد ذاتہ وذلک یستلزم تعریہ سبحانہ عن کمال العلم فی مرتبۃ ذاتہ فازال الوہم بقولہ وکثرۃ
علمہ بعد ذاتہ فہو الکل فی حد ذاتہ یعنی ان المراد بکون علمہ بالکل بعد ذاتہ ان کثرۃ علمہ التفصیلی بعد ذاتہ واما العلم بالکل قبل الکثرۃ
فہو منطو فی علمہ بذاتہ لانہ الکل فی حد ذاتہ اذ الکل لیس الا الحقیقۃ الحقۃ المنبسطۃ المنطورۃ فی التعینات فاشار الشارح الی معنی قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ اولا ثم
اشار الی معنی قولہ علمہ بالکل بعد ذاتہ بعید ہذا بقولہ وعلم انفعالی یستفاد من وجودہا فعلمہ بذا بالکل بعد ذاتہ وبعد علمہ بذاتہ واول البعض قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ الی انہ مبدء
لانکشاف الکل بناء علی انہ مباین للکل وہو بعید ویخدش التوجیہین ان الفارابی لا یذہب الی ان علمہ تعالی بالممکنات نفس ذاتہ
بل یری انہ بارتسام الصور فلا یستقیم التوجیہان علی مذہبہ یرد علی الاول انہ مبنی علی اتحاد الواجب والممکن وہو غیر منقول عن الفارابی
ولا یستحسن حمل کلامہ علی ما لم یعلم انہ مذہبہ والحق فی توجیہ کلامہ انہ لما ذہب الی ان علمہ تعالی بالممکنات بارتسام صورہا فیہ ورد
علیہ انہ یلزم علی رایہ الکثرۃ فی ذاتہ تعالی فاجاب عنہ بان علمہ بالکل بعد ذاتہ لکونہ صفۃ منضمۃ والصفۃ المنضمۃ لا محالۃ بعد
الموصوف فلا یلزم الکثرۃ فی ذاتہ ولما استشعر ان یقال ان علمہ تعالی لو کان صفۃ منضمۃ لزم ان یکون علمہ بذاتہ ایضا بعد
ذاتہ قال وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ بعد ذاتہ یعنی ان علمہ بذاتہ لیس صفۃ منضمۃ بل انما الصفۃ المنضمۃ کثرۃ علمہ ای

علمہ بالممکنات وہی بعد ذاتہ فلا یلزم التکثر فی ذاتہ ولما کان لمتوہم ان یتوہم ان العلم الذی ہو کمال لو لم یکن فی مرتبۃ ذاتہ کانت
ذاتہ غیر تامۃ ولا کاملۃ بل یکون منتظرۃ فی تمامہا وکمالہا الی انضمام صفۃ العلم الیہا وہو خلف باطل دفعہ بقولہ فہو الکل فی حد
ذاتہ یعنی انہ تعالی کامل تام فی ذاتہ لا ینتظر فی تمامہ وکمال ذاتہ الی شیٔ آخر فلیس انضمام العلم الی الذات الحقۃ لتمامہا کانضمام
الفصل الی الجنس فان کثرۃ العلم بعد ذاتہ غیر متممۃ لہا فہو التام الکامل فی حد ذاتہ فالمراد بالکل ہہنا التام الکامل لا ما یقابل
البعض حتی یتوہم الترکیب فی حد ذاتہ سبحانہ ولا مجموع الممکنات حتی یتوہم اتحادہ مع الممکنات فاما ما ارتکبہ البعض فی توجیہ کلامہ
من ان معنی قولہ فہو الکل فی حد ذاتہ ان نسبتہ الی الکل نسبۃ واحدۃ فلا یخفی سماجتہ **قولہ** وعلم انفعالی یستفاد من وجودہا
قال فی الحاشیۃ لیس المراد بالانفعال ہہنا الانفعال التجددی الذی من شان الہیولی والشیٔ الہیولانی بل مجرد کونہ
مستفادا من الغیر ای المعلوم وہذا النحو من العلم لیس من صفاتہ الکمالیۃ غایۃ ما یقال انہ اصطلاح جدید ولا مشاحۃ فیہ انتہی وکلامہ
ان العلم الاجمالی لما کان عین الواجب سبحانہ ومبدا الممکنات سمی فعلیا والعلم التفصیلی لما کان اثرا للعلم الاول ومعلولا لہ سمی
انفعالیا لان المعلولیۃ ہی الانفعال ای التاثر **قولہ** فکل واحد من النحوین الخ قد ظہر انہ لا شیٔ من نحوی علم الواجب سبحانہ بحصول
الصورۃ فثبت انہ تعالی لا یتصور سواء کان علمہ الاجمالی بالممکنات حضوریا کما قال الشارح اولا کما قال غیرہ بقی الکلام فی ان
الحق بل ہو ما ذکرہ الشارح من کون علمہ الاجمالی حضوریا او ما ذہب الیہ البعض من انہ لیس بحضوری کما انہ لیس بحصولی فالحق
ان ہذا النزاع لفظی لا طائل تحتہ لانہ ان ارید بالحضوری ما لا یکون بحصول صورۃ المعلوم فی العالم فلا ریب فی انہ حضوری وان
ارید بہ ما یکون عین المعلوم بلا تغایر فی المصداق فہذا العلم من حیث انہ کاشف لذاتہ تعالی حضوری بلا ریبۃ ولما من حیث انہ کاشف
للممکنات فان قیل باتحاد الواجب والممکنات فی تلک المرتبۃ کما ہو مذہب الصوفیۃ وہو الذی ینطبق علیہ کلام الشارح انطباقا ظاہرا کان
بناؤہ فہذا العلم حضوری بلا شبہۃ ایضا وان قیل بمباینۃ الواجب للممکنات کما ہو مذہب المتاخرین فہذا العلم علی ہذا التقدیر لیس بحضوری
کما انہ لیس بحصولی والتقسیم الی الحضوری والحصولی انما ہو للعلم الذی یکون عین المعلوم فانہ ان کان عینہ ذاتا واعتبارا فہو حضوری
وان کان عینہ ذاتا غیرہ اعتبارا فہو حصولی کما سیاتی انشاء اللہ تعالی وہذا نزاع لیس تحتہ کثیر طائل **قولہ** ما ہو صفۃ کاملۃ الخ لان الثانی
مستفاد من الغیر فلو کان صفۃ کاملۃ لہ تعالی لزم استکمالہ سبحانہ بالغیر **قولہ** لا ینتج ان قرء معروفا فہو من باب الافعال من انتجت الناقۃ اذا
استبان حملہا وآن نتاجہا فہو لازم ایضا وان قرء مجہولا فہو من الثلاثی المجرد یقال نتجت الناقۃ مجہولا ویقال نتجہا اہلہا وعلی
التقدیرین فمعناہ لم یلد فقول الشارح او لم یولد الخ لا یساعدہ اللغۃ ہذا بحسب اللغۃ واما بحسب الاصطلاح فالانتاج یستعمل معروفا ومجہولا
فان قرء مجہولا فہو اما بالمعنی اللغوی فمعناہ لم یلد او بالمعنی الاصطلاحی فمعناہ لا برہان علیہ وان قرء معروفا فہو بالمعنی اللغوی قطعا
ومعناہ لم یلد **قولہ** ای لا برہان علیہ البرہان قیاس مؤلف یقینی ای مؤلف من مقدمات یقینیۃ فیجب ان یکون نتیجۃ یقینیۃ

لازم

ذ ما یلزم الیقینی لامحالۃ یقینی فلابد فی البرہان من ان یکون حد الاوسط معطیا للتصدیق بثبوت الاکبر للاصغر فاما ان یکون مع ذلک علۃ
لثبوت الاکبر للاصغر فی نفس الامر ایضا اولا والاول یسمی برہان اللم والثانی برہان الان وانما سمی الاول برہان لم والثانی برہان
ان لان اللمیۃ ہی العلیۃ والانیۃ ہی الثبوت والاول یفید علۃ الحکم ای ثبوت الاکبر للاصغر فی العلم وفی نفس الامر والثانی العلم بثبوت
الحکم فی نفس الامر لا علتہ ثم ان برہان الان قد یکون الحد الاوسط فیہ فی الوجود معلولا لوجود الاکبر فی الاصغر ویسمی دلیلا کقولک
ہذ المحموم تنوب حماہ غبا وکل من کان حماہ تنوب غبا فحماہ من عفونۃ الصفراء وقد یکون فی الوجود امرا مضایفا وقد یکون مشارکا فی معلولیۃ
ثالث وقد یکون عارضا معہ بالطبع واما برہان اللم وہو البرہان المطلق فالاوسط فیہ علۃ لوجود الاکبر للاصغر فی الوجود کما انہ علۃ لہ فی التصدیق
فاما ان یکون الاوسط علۃ لوجود الاکبر علی الاطلاق مع کونہ علۃ لوجودہ للاصغر کقولک حمی زید من عفونۃ الصفراء وکل حمی من عفونۃ الصفراء
فانہا تنوب غبا فحمی زید تنوب غبا فحمی الغب معلولۃ لعفونۃ الصفراء علی الاطلاق کما انہا معلولۃ لہا فی وجودہا لزید واما ان یکون علۃ
لوجود الاکبر للاصغر ولا یکون علۃ لہ علی الاطلاق بل یجوز ان یکون معلولا لہ بحسب لوجود کما ان الحرکۃ الی فوق معلولۃ لطبیعۃ النار وعلۃ
لحصولہا فی الخیز الطبعی فالاوسط وان کان معلولا للاکبر بحسب وجودہ فی نفسہ وبحسب ذاتہ فلا یمتنع ان یکون علۃ لوجود الاکبر للاصغر فان ما
اعتبار غیر اعتبار الذات اذا عرفت ہذا فاعلم ان الشارح زعم انہ لا برہان علیہ سبحانہ اذ لا علۃ لہ بل ہو البرہان علی کل شیء لانہ علۃ للکل یعنی
بالبرہن برہان اللم فانہ المتبادر عند الاطلاق کما یلوح من کلام الشیخ فی فواتح کتاب البرہان من الشفاء وذلک لانہ الفرد الکامل من البرہان والفرد
الکامل ہو المتبادر وانما السبیل الیہ دلائل ای براہین انیۃ فان الدلیل ہو البرہان الانی الذی یکون حدہ الاوسط معلولا فی الوجود لوجود
الاکبر للاصغر کاشفۃ موضحۃ ای معطیۃ للعلم والانکشاف لامفیدۃ ای غیر معطیۃ للمیۃ ولذا سمیت البراہین المذکورۃ فی الذکر الحکیم بالآیات
وقال عز من قائل سَنُرِیہِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَفِی أَنفُسِہِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَہُمْ أَنَّہُ الْحَقُّ أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّہُ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ شَہِیدٌ فہدی سبحانہ الی
ان آثارہ فی الآفاق والانفس آیات علی وجودہ واعلام علی قدرتہ وجودہ کاشفۃ دالۃ علی انہ تعالی لہ الامر والخلق وہذا قولہ حتی تبین لہم
انہ الحق ولما کان سبحانہ موجد الکل شیء کان برہانا علی کل شیء فہذا قولہ اولم یکف بربک انہ علی کل شیء شہید کما قال سبحانہ قل ای شیء
اکبر شہادۃ قل اللہ ویمکن ان یقال ان معنی کلامہ انہ لا برہان علیہ اصلا بل وجودہ بین بنفسہ وانما السبیل الیہ تنبیہات کاشفۃ لا
براہین مفیدۃ للعلم قال فی الحاشیۃ ہذا مبنی علی ما قال الشیخ فی برہان الشفاء ان الیقین الدائم الکلی بما لہ سبب انما یحصل من جہۃ السبب
وما لا سبب لہ اما بین بنفسہ او لا یبین البتۃ بیانا یقینیا بوجہ قیاسی ای بالنظر والاستدلال فلا یرد بالجزئیات المحسوسۃ المعلومۃ بالمشاہدۃ
من غیر نظر الی اسبابہا اذ لا یحصل بہا الیقین الدائم الکلی مع ان الکلام فی العلم الاستدلالی واما الاستدلال بوجود المعلول علی ان لہ علۃ
فہو استدلال بالعلۃ علی المعلول کقولنا الجسم مؤلف وکل مؤلف لہ مؤلف فان الاوسط فیہ علۃ فی نفس الامر لکون الجسم ذا مؤلف لان
المؤلف بالفتح ہو المحتاج ومناط الافتقار ہو التالیف انتہی لا یذہب علیک ان ما ذکرہ من ان الاستدلال بوجود المعلول علی انہ لہ علۃ

استدلال بالعلة على المعلول وان كان حقا فى نفسه مطابقا لما ذكره الشيخ فى برهان الشفاء لكنه يادم لما زعم من انه لا برهان على وجود
سبحانه بل الحق ان على وجوده تعالى برهانا لميا يقينيا فما زعم من انه لا برهان عليه لا برهان عليه هذا ثم كلامه فى الحاشية محتاج الى شرح
وبسط فلنتعرض له على وجه الاختصار فنقول قد ذكر الشيخ فى برهان الشفاء ان العلم اليقينى بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه لانه
اذا لم يعلم سببه كان جائز الطرفين فلا يقع به يقين فورد عليه النقض بوجهين الاول النقض بعلم الجزئيات المحسوسة المعلومة بالمشاهدة
فانه يقينى وليس من جهة السبب فدفعه بوجهين اولهما ان العلم بها ليس باليقين الدائم الكلى والكلام فيه وثانيهما ان الكلام فى
العلم المكتسب بالنظر والاستدلال وهذا العلم ليس كذلك الثانى النقض بالعلم الاستدلالى من المصنوع بان له صانعا فاجاب
عنه بان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل مصوَّر له مصور وهذا لا كلام فيه لان هذا الاعتقاد يزول بفساد البيت
لان هذا ليس يقينيا دائما واما كلى كقولك كل جسم مولف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مولف وليس الحد الاكبر فيه المولف
بل ان له مولفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المولف مؤلف بل ذو مولف والمولِّف علة لوجود ذى المولف للجسم والتكان جزء من
ذى المولف هو المولف علة للمولف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة واورد على هذا الجواب بان المؤلف بالفتح وذا المؤلف
مفهومان متساويان فان المولف بالفتح مفهوم مضايف للمؤلف كمفهوم ذى المؤلف وهذان المفهومان معان فلا يصح الحكم بان
ثبوت المولف للجسم علة لثبوت ذى المؤلف له بل بين هذين الثبوتين مساوقة فليس احدهما علة للاخر والا تقدم عليه وذلك غير
متصور بين المتساوقين والجواب عنه انه ليس المراد بالمؤلف بالفتح المفهوم المضايف للمؤلف بالكسر بل المراد به ذو الاجزاء فهو مفهوم متغاير
لذى المؤلف فانه المحتاج الى المؤلف وكون الشئ ذا الاجزاء علة لكونه محتاجا الى المؤلف اذ علة الافتقار هو التاليف والى هذا اشار الشارح
فى الحاشية وههنا مباحث طويلة الذيول ضربنا عنها صفحا مخافة التطويل **قوله** وانما السبيل اليه دلائل كاشفة قال فى الحاشية
اى الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان انتهى فهذا ناظر الى التوجيه الثانى الذى
ذكرناه ثانيا وهو مبنى على ان العلم اليقينى الدائم بكل ما له سبب انما يحصل من جهت سببه وما لا سبب له اما بين بنفسه وما يوس
عن بيانه كما ذكره الشيخ وعلى هذا فيلزم ان لا يكون الدلائل الآتية مفيدة لليقين فلا يكون براهين اذ كون النتيجة يقينية ضرورى
فى البرهان والكلام فى ذلك ياتى فى مبحث البرهان ثم اعلم ان الشيخ قال فى الهيات الشفاء انه لا برهان عليه سبحانه بل هو
البرهان على كل شئ وكلام الشارح لعله ماخوذ منه لكن يجب ان يعلم انه ليس مراد الشيخ نفى البرهان عليه نفى البرهان مطلقا و
الا لكان اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه وقد حقق الشيخ فى فواتح الٰهيات الشفاء انه ليس بينا بنفسه ولا مايوسا عن بيانه و
فرع عليه ان اثبات انيّة المبدء الاول من مسائل الفلسفة الاولى بل نفى البرهان اللمى وان لم يكن نفيه ايضا صحيحا لما
عرفت من ان الاستدلال من المعلول على ان له علة برهان لمى فكلام الشارح بالمعنى الثانى الذى يدل عليه كلامه فى الحاشية

مع کونہ ماخوذاً من کلام الشیخ غیر مطابق لکلامہ ولا صحیح فی نفسہ فان اثبات وجودہ تعالی وصفاتہ لیس مایوساعنہ فان علیہ الدلائل
ومع ذلک فالشارح ایضاً غیر قائل بکونہ مایوساعنہ ولا مبنیاً بنفسہ اما اولاً فلتخالف الآراء فیہ واما ثانیاً فلانہ لوکان مبنیاً بنفسہ لم
یکن من مسائل علم الفلسفۃ لان المسائل لابدوان یکون نظریۃ الاان یقال ان تخالف الآراء فیہ لیس لکونہ نظریاً بل اما لخفائہ
علی بعض الاذہان القاصرۃ المتبلدۃ اولتعنت الجدلیۃ المتعندۃ وکذا الایجب ان یکون جمیع مسائل الفن نظریۃ فان مسئلۃ الفن قد
تکون بدیہیۃ وینبہ علیہا بالدلائل لازالۃ الخفاء عنہا بالنسبۃ الی الاذہان القاصرۃ اولتبکیت الجدلی المعاند وعندی ان
العلم والایقان بانیۃ المبدء الاول تعالی ضروری والدلائل علیہ تنبیہات واما الحکم بضرورۃ العلم بثبوت جمیع الصفات
الحقیقیۃ الکمالیۃ من القدرۃ والارادۃ وغیرہا لہ تعالی کمایدل کلام الشارح فی الحاشیۃ ففیہ تامل فتامل فیہ **قولہ** مفیدۃ ای
غیر معطیۃ للمیۃ اوغیر مفیدۃ للعلم فان العلم بین بنفسہ **قولہ** وبیانہ الظاہر فی بیان ذلک ان الولد لاحتیاجہ الی والدہ لایمکن
ان یکون واجباً بل یجب ان یکون ممکناً فلوکان لہ ولد لکان اما واجباً وہو باطل اوممکناً فاما ان یکون مشارکاً لہ فی نفس الحقیقۃ
اوفی جزء ہا والثانی باطل لما مر وکذا الاول لان تلک الحقیقۃ اما ان تکون بنفسہا مصداقاً لوجوب الوجود اولا والاول یستلزم
وجوبہ وقد فرض انہ ممکن والثانی باطل لما ستعرف اولایکون مشارکاً لہ فی الحقیقۃ ولا فی جزء ہا فلا یکون ولداً لہ بل ممکناً معلولاً لہ
کسائر الممکنات والامر فی نفی کونہ تعالی مولوداً اسہل فانہ علی ہذا التقدیر لایکون واجباً ویمکن ان یستدل علی المطلوب بان الولد
انما یکون بانفصال جزء من مادۃ الوالد مستعد لقبول صورۃ من نوعہ اومن جنسہ والواجب سبحانہ بریء مقدس عن المادۃ فلا ہو
ذو مادۃ یتکون غیرہ بانفصال جزء منہا ولا ہو متکون من مادۃ فلا ہو والد ولا ہو مولود واطلاق الاب علیہ سبحانہ فی لسان
الانجیل من لسان المسیح علیہ السلام علی تقدیر صحتہ تجوز وکنایۃ عن الایجاد بلا نطفۃ والدلیل بنفخ روح الہی فی رحم امہ **قولہ** التماثل ان
متکافیان التماثل التشارک فی الحقیقۃ النوعیۃ والمراد ہہنا التشارک فی الاوصاف النفسیۃ فیشتمل المشارکۃ فی الجنس مع
الشرکۃ فی الاوصاف النفسیۃ فلا یرد تولد البغل من الفرس والحمار مثلاً **قولہ** والواجب لیس بمکافٍ لواجب اخرای لیس لہ مشارک
فی الحقیقۃ ولوکان سبحانہ والداً اوولداً لکان ولدہ اووالدہ مشارکاً لہ فی الحقیقۃ ولیس ہو بمضایف لواجب آخر فلا یکون
ولداً اووالداً والا لکان مضایفاً والاول انسب بالسیاق والثانی بالسباق والمآل واحد واعلم ان الشیخ فی الہیات الشفاء
نفی ان یکون الواجب مضایفاً وجنیہ بمثل ماذکرہ الشارح وصاحب **الافق المبین** اراد ان یمن علی الشیخ احساناً منہ الیہ
واشفاقاً منہ علیہ فقال اذ تحصلت من کتبنا ان المجعول اولاً وبالذات ہو نفس ذات المعلول وجوہر مہیتہ ومن المستبین ان
مرتبۃ ذات العلۃ متقدمۃ فی لحاظ العقل علی مرتبۃ ذات المعلول تقدماً بالذات فان کل جائز فہو فی مرتبۃ ذاتہ المجعولۃ
وسنخ مہیتہ المتبدعۃ یلزمہ الاضافۃ الی ذات الجاعل بالمجعولیۃ والمعلولیۃ اذ لحاظ ذاتہ بعینہ لحاظ شیء من تلقاء شیء و

واما الجاعل فذاته متقررة فی مرتبة لیس لها ذات المجعول فاضافة الجاعلیة والمجعولیة لیست ممکنة فی تلک المرتبة فاذن ہو
فی مرتبة ذاته لیست تعرضه الاضافة بخلاف المجعول فان الاضافة تعرضه فی نفس مرتبة ذات المعلول وفی نسخ جوہر المہیة
المجعولة جعلا بسیطا ولعل شریکنا السالف رام ذلک حیث قال ولا مضاف انتہی کلامه وہذا احسان علی الشیخ من دون امتنان
منه لان بناء ہذا الکلام علی القول بالجعل البسیط والشیخ غیر قائل به بل ہو من المشائیة القائلین بالجعل المؤلف وایضا ہذا
الکلام مع طوله لیس تحته طائل فان اضافة المجعولیة اما ان تکون خارجة عن المہیة المجعولة عارضة لها او تکون عینها او
داخلة فیها فان کانت خارجة عنها عارضة لها کانت متاخرة عنها بالضرورة فتکون حالها بالقیاس الی المہیة المجعولة
حال اضافة الجاعلیة الی ذات الجاعل بلا فرق ما اصلا فالفرق بینهما ناش من سوء الفہم علی ان کلام الشیخ ابعد عن التاویل
کما لا یخفی علی من راجع الی آلہیات الشفاء فہو یتبنی بالف شاہد عن الاستعصاء **قوله** والممکن لا یماثله وہو ظاہر فان مصداق وجوب
الوجود فی ذات الواجب اما نفس حقیقتها او امر زائد علیها والثانی باطل لان ہذا الامر اما منفصل عنها فیکون الواجب حقیقة
ذلک الزائد دون الذات التی فرضت واجبة او منضم الیها فیکون متاخرا عنها فی الوجود فیکون تلک الذات واجبة الوجود قبل
انضمام وجوب الوجود الیها فلا یکون ذلک الامر الزائد مناطا لوجوب الوجود او منتزع عنها فالکلام فی منشاہ فان کان منفصلا
عن الذات الواجبة او منضما الیها بطل ببطلانهما ان کان نفس حقیقتها رجع الی الشق الاول فثبت ان مصداق وجوب
الوجود نفس حقیقة الذات الواجبة فیدور الوجوب علی تلک الحقیقة اینما دارت فلا یکون فرد من تلک الحقیقة ممکنا فلا یکون
الممکن مماثلا للواجب فان قلت انهم ذکروا انه ما من کلی الا وبعض افراده ممتنع فقد جوزوا اختلاف افراد حقیقة واحدة بالامکان
والامتناع فلم لم یجوز اختلاف افراد حقیقة واحدة بالوجوب والامکان قلت انهم لم یجوزوا اختلاف الافراد النفس الامریة بالامکان
والامتناع انما جوزوا کون الافراد الاختراعیة للمہیة الممکنة ممتنعة نحو الحیوان الذی لیس بجسم من افراد الحیوان ولا خفاء فی
ان الافراد الاختراعیة لیست افرادا بالحقیقة للحقیقة فلا کلام فیها وقد عرفت الوجه فی امتناع تماثل الواجب والممکن فان قلت
الیس شریک الباری من افراد حقیقة الواجب مع انه ممتنع فعلم انه لا یلزم من تماثل الشیئین واشتراکهما فی حقیقة توافقهما وجوبا
وامکانا وامتناعا قلت شریک الباری لیس من افراد حقیقة الواجب اصلا لان مفہومه من الممکنات الموجودة فی الاذہان ومصداقه
لیس شیئا اصلا فضلا عن ان یکون من افراد حقیقة الواجب بل سیلوح ان حقیقة الواجب حقیقة شخصیة بسیطة ممتازة بنفسها
عما عداها ومعنی امتناع شریک الباری ہو ان حقیقة الواجبة لکونها حقیقة شخصیة بنفسها ممتنعة عن الاشتراک لا ان الحقیقة الواجبة
حقیقة کلیة فرد منها واجب وسائر افرادها ممتنعة فافہم **قوله** بیان الاول ہذا ماخوذ من کلام الشیخ فی اول آلہیات الشفاء حیث
بین ان الواجب غیر مضاف وغیر مکافؤ لواجب آخر ولا یذہب علیک ان التکافؤ بمعنی عدم الانفکاک تعقلا وتحققا انما

بين وصفي الابوة والبنوة لا بين ذاتي الاب والابن فغاية ما يلزم مما ذكر ان لا يكون وصفا الابوة والبنوة واجبين لا ان
لا يكون ذاتاهما واجبتين على ان اشتراط معلولية احد المتكافيين للآخر او معلوليتهما بالثالث مرفوع للافتقار بينهما وامكان فيما
بينهم مشهور او في كتب الشيخ وغيره مذكور لكنه خلاف التحقيق وتفصيله يقتضي بسطا في الكلام لا يليق بهذا المقام **قوله** ندا يماثل
الخ تماثل الشيئين عبارة عن تشاركهما في الماهية النوعية وتجانسهما عبارة عن تشاركهما في الجنس والمراد بالتماثل في قوله على نفي
التماثل بينهما معنى يعم التماثل والتجانس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا هو نفي كونه سبحانه ندا او ولدا المستلزم لكونه مشاركا
لواجب آخر في حقيقة نوعية او جنسية لما تم بابطال التماثل والتجانس ابطلهما ولم يحتج ههنا الى ابطال وجود موجودين واجبين
بسيطين غير متشاركتين في نوع او جنس مشتركتين في مفهوم واجب الوجود نعم من رام اثبات التوحيد بهذا الاستدلال لابد له
من ابطال هذا الاحتمال **قوله** فان التخالف الخ لقائل ان يقول ان تشخص المهية الممكنة ليس بانضمام امر اليها بل هو عينها
وهي بنفسها ما به الامتياز بين افرادها كما انها بعينها ما به الاشتراك بينها بلا تغاير الجهات الانضمامية والحيثيات التقييدية فلم لا يجوز ان
يكون للحقيقة الواجبة فردان مثلا ويكون تلك الحقيقة متقررة بتقررين واجبين ويكون ما به الامتياز بين الفردين نفس تلك
الحقيقة كما انها ما به الاشتراك بينهما فلا بد لنفي هذا الاحتمال من بيان فارق بين الماهية الممكنة والحقيقة الواجبة يفيد ان الماهية الممكنة
يصح ان تكون بنفسها ما به الامتياز بين افرادها والحقيقة الواجبة لا يمكن فيه ذلك والجواب ان الماهية الممكنة لما لم تكن متقررة بنفسها
امكن فيها ان تتعدد بحسب تقرراتها بجعل الجاعل لا بانضمام عوارض زائدة اليها فيكون في مراتب الفعلية الفائضة من الجاعل
الحق افراده متعددة بنفسها بلا زيادة امر عليها فان الفعلية ليست امرا زائدا عليها واما الحقيقة الواجبة فلكونها واجبة التقرر ضرورية الفعلية بنفسها مصداق
لوجوب الوجود فلا يمكن ان يكون هي مهية كلية والا لما كانت مصداقا لوجوب الوجود بنفسها لان الكلي مبهم والمبهم لا يمكن ان يكون مصداقا لوجوب
الوجود والا لكان بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فلا يكون كليا مبهما فلو فرضت كلية الحقيقة الواجبة فلا يمكن ان تكون مصداقا للتشخص بعينها
يكون هي ما به الامتياز بين افرادها بخلاف المهية الممكنة اذ يمكن فيها ذلك بحسب تقرراتها الفائضة من الجاعل التي ليست هي زائدة
على نفس المهية الممكنة فافهم **قوله** مستندة الى اسباب خارجة فانها ان كانت مستندة الى نفس تلك الحقيقة يرجع الى الشقين الاولين
وان كانت مستندة الى افرادها من حيث خصوصية الفردية دار فان خصوصية الفردية على هذا التقدير مستندة الى تلك اللواحق
فاستنادها الى تلك الخصوصيات دور **قوله** فلولا تلك الاسباب كانت الذات واحدة او لم يكن ذات هكذا قال الشيخ في الهيات الشفاء
ومعناه انه اذا فرض كون الحقيقة الواجبة نوعا مشتركا بين فردين وكان تشخصهما مستندا الى لواحق مستندة الى اسباب خارجة فاذا
فرض انتفاء تلك الاسباب المستلزم لانتفاء تلك اللواحق فاما ان يقال بان تلك الحقيقة الواجبة لا تنتفي بانتفائها تحقيقا لمعنى
الوجوب فيكون تشخص تلك الحقيقة بنفسها اذ فرض انتفاء اللواحق والاسباب الخارجة فتكون منحصرة في شخص واحد وذات واحدة

او نقال ان تشخص تلک الحقیقة لم یکن بنفسہا لانہا فرضت کلیة مبہمة بل کان مستندا الی لواحق واسباب خارجة وقد فرض انتفاؤہا وانتفاء السبب یستلزم انتفاء المسبب فلا یوجد فرد من تلک الحقیقة فعلی تقدیر انتفاء تلک الافراد لا یکون ذات فما قال بعض الشراح من ان اللواحق المستندة الی الاسباب الخارجة کانت مشخصة لافراد تلک الحقیقة فاذا فرضت منتفیة لم یکن ذات من ذوات تلک الافراد فلا احتمال لکون الذات واحدة اللہم الا بالنظر الی انتفاء تلک الاسباب کلا وبعضا ساقط **قولہ** فوجب التقرر والوجود لا یکون لہویتین ای متشارکتین فی الحقیقة النوعیة **قولہ** وایضا لا یقال عطف علی قولہ فلا یتکثر تکثر النوع ومجموع الکلامین دلیل علی نفی التماثل بالمعنی الاعم الشامل للتشارک فی النوع والتشارک فی الجنس ولو ارید بالتماثل فی قولہ وقد یستدل علی نفی التماثل التشارک فی النوع لم یصح عطف قولہ وایضا لا یقال علی النوعین الا بتکلف **قولہ** والا لانقسم بالفصول الغیر الداخلة تقریرہ انہ لو کان الحقیقة التی ہی مصداق وجوب الوجود جنسا لنوعین کانت منقسمة بفصول مقسمة غیر داخلة فی قوامہا علی ما ہو شان الجنس والفصول المقسمة فیکون رافعة لابہام الجنس مفیدة لوجودہ واذ حقیقة ہذا الجنس ہو نفس تاکد الوجود ولیس ہذا الجنس کالحیوان الذی ہو حقیقة مبہمة والوجود امر خارج عنہا کان فصولہ المقسمة المفیدة لوجودہ مفیدة لحقیقتہ فیکون الفصل المقسم داخلا فی حقیقة الجنس اذ مفید الحقیقة ومقومہا لا محالة داخل فیہا واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج ویرد علیہ رد واظاہر ان شان الفصل المقسم افادة نفس مہیة الجنس لانہ علة لہا والعلة تفید نفس مہیة المعلول علی ما یحکم بہ الجعل البسیط ولا یلزم من ذلک ان یکون الفصل المقسم داخلا فی مہیة الجنس کما لا یلزم من افادة الجاعل نفس مہیة المجعول ان یکون الجاعل داخلا فیہا فاذا فرض ان المہیة الجنسیة نفس الوجود ویکون الفصل المقسم مفید النفس تلک المہیة ولا یلزم من ذلک ان یصیر فصلا مقوما اذ شان الفصل المقوم الدخول فیما ہو فصل مقوم لہ وتقومیہ بان یجتمع مع شئ آخر فیتالف ویتقوم منہ ومن ذلک الشئ الآخر الحقیقة التی ذلک الفصل المقوم فصل مقوم لہا ومنشاء غلط المستدل ان التقویم یطلق بالاشتراک علی معنیین الاول تقریر نفس الماہیة کما ہو شان العلة علی طریق الجعل البسیط والثانی الدخول فی حقیقة شئ والجزئیة منہا کما ہو شان الفصل المقوم واللازم ہہنا ہو ان یکون الفصل المقسم مقوما لحقیقة الجنس بالمعنی الاول لا بالمعنی الثانی فاشتبہ علی المستدل احد المعنیین بالآخر فالصواب ان یکتفی فی ابطال التجانس علی ما ذکرہ الشارح ثانیا کما سیاتی فان قلت لعل غرض المستدل ان واجب الوجود لو کان حقیقة جنسیة لکان منقسما بفصل مقسم ویستحیل ان یکون فصلہ المقسم مفیدا لہ علی نحو افادة العلة ماہیة المعلول لان الجنس وہو واجب الوجود مستغن عن العلة فلا محالة یصیر فصلہ فصلا مقوما لان الفصل منحصر فی المقسم والمقوم واذ لا سبیل الی کون فصلہ مقسما لاستغناء ہذا الجنس عن الفصل المقسم الذی یکون علة لوجود الجنس فیکون فصلہ لا محالة مقوما قلت ہذا مع کونہ مغایرا لما ذکرہ المستدل وعدم انطباق عبارتہ علیہ رجوع الی ما ذکر ثانیا فی نفی التجانس

غير تام اذ لا يلزم من استغناء واجب الوجود عن الفصل المقسم ان يكون فصله مقوما وانما يلزم ان لا يكون هو جنسا اذ الجنس لا بد له
من الفصل المقسم كما لا يخفى واعلم ان هذا الدليل ذكره الشيخ في اولى الهيات الشفاء وهو على مذهب الشيخ تام لانه لا يذهب الى
الجعل البسيط فلا يمكن ان يقال على رائه ان افادة الفصل المقسم ماهية الجنس على نحو افادة الجاعل مهية المجعول لكن يرد
عليه ان الدليل ح يكون مبنيا على الجعل المؤلف فيكون مبنيا على الفاسد فيكون فاسدا كذا يفهم من كلام بعض الاعلام
في مثل هذا المقام وانت تعلم ان هذا الدليل لا يتم على تقدير الجعل المولف ايضا لان الفصل المقسم علة للجنس البتة سواء قيل
بالجعل البسيط او بالجعل المؤلف وانما الفرق انه على تقدير الجعل البسيط يكون مفيد النفس مهية الجنس وعلى تقدير الجعل
المؤلف يجعل الجنس اعني واجب الوجود موجودا ولا يلزم من ذلك ان يصير فصلا مقوما لان الفصل المقوم هو الفصل الذي
يكون جزء مما هو فصل له داخلا في حقيقته وهذا غير لازم نعم يلزم ان يكون وجود واجب الوجود مستفادا من الفصل المقسم فلا يكون واجب
الوجود بنفسه فيرجع الى الوجه الثاني فافهم وما قال الشارح في الحاشية من ان استفادة سنخ حقيقة الشيء اما بامر خارج عنها فهو
الجاعل وهو مفروض الانتفاء في الواجب لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لسنخ الحقيقة اعني
الوجودية ان يكون الفصول المقسمة مقومة هذا خلف لوجوب خروجها عما ينقسم بها انتهى لا طائل تحته لان استفادة سنخ حقيقة
الشيء من شيء يحتمل معنيين الاول صدور نفس الحقيقة عن الجاعل والثاني تالف حقيقة الشيء من ذلك الشيء واللازم على
تقدير انقسام واجب الوجود بالفصل المقسم الاول دون الثاني فلا يلزم كون الفصل المقسم مقوما وانما يلزم احتياج واجب
الوجود الى الجاعل فيرجع الى الوجه الثاني ويلغو مؤنة الوجه الاول **قوله** وايضا يلزم ان يكون وجوب التقرر لذاته دليل
آخر على نفي كون واجب الوجود جنسا النوعين حاصله انه لو كان جنسا للنوعين لاحتاج الى الفصل المقسم فيكون واجب الوجود
لذاته محتاجا الى الغير في تحصله ووجوده فلا يكون واجب الوجود هف وذلك ان تقرر الدليل بان ما هو مصداق واجب الوجود
بنفسه يجب ان يكون بنفسه مصداقا لوجوب التشخص فان التشخص اما عين الوجود او مساوق له فلو لم يكن بنفسه مصداقا
لوجوب التشخص لا يكون بنفسه مصداقا لوجوب الوجود فلا يكون حقيقته ماهية جنسية بل ولا مهية نوعية والا لكانت كلية مبهمة
ولم يكن بنفسها مصداقا لوجوب التشخص هف وبان ما هو مصداق لوجوب الوجود لا يمكن ان يوجد متحدا مع غيره لما من
ان واجب الوجود لا محالة يكون منفصل الهوية عن غيره فلا يكون جنسا اذ الجنس لابهامه لا يوجد الا متحدا مع الفصل فافهم
اعلم ان مقصودنا في هذا المقام يتم بابطال كون الواجب نوعا لفردين او جنسا لنوعين فان الغرض ههنا ابطال ان يكون
له سبحانه مكاف مشارك له في الحقيقة النوعية او في الحقيقة الجنسية واذا بطل التجانس والتماثل تم المقصود فاحتمال وجود
هويتين بسيطتين متشاركتين في مفهوم وجوب الوجود غير متشاركتين في ذاتي لا يقدح فيما هو المقصود ههنا نعم من اراد ابطال

لتعدد الوجباء وقيبت التوحيد بهذا الاستدلال لا بد من ابطال هذا الاحتمال كما ذكرنا سابقا والقوم قد راموا بهذا الاستدلال اثبات التوحيد فاورد
عليهم ابن كمونة هذه الشبهة العسيرة الانحلال بابداء هذا الاحتمال واجاب عنه الصدر الشيرازى فى حواشى الشفاء حيث قال وجه اندفاعها ان
مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه ومنشاء انتزاعه نفس ذات كل من تينك الهويتين من دون اعتبار حيثية اية حيثية كانت او
لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثانى فلانه يلزم منه ان يكون كل منهما ممكنا اذ لا نعنى بالممكن الا ما لا يكون فى حد ذاته
موجودا او اجبا بل بسبب عارض وسبب خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مصداق حمله ومطابق صدقه
حقائق مختلفة غير مشتركة فى ذاتى فان نسبة وجوب الوجود اليها على هذا التقدير نسبة المعانى المصدرية الى المهيات كنسبة الانسانية
الى الانسان والحيوانية الى الحيوان من حيث انها منتزعة عن نفس تلك المهيات بدون صفة اخرى واعتبار آخر فالضرورة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن انتزاعها من انواع متخالفة غير مشتركة فى ذاتى بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها امرا هو فى حد
ذاته انسان وكذا الحال فى الحيوانية فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شئ فلا بد ان يكون حقيقة وجوب الوجود
وذاته نفس ذات واجب الوجود لا شيئا آخر غير واجب الوجود يلزم وجوب الوجود او واجب الوجود فظهر ان معنى وجوب الوجود لا يمكن
ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود انتهى مع ادنى تلخيص وللناظرين فيه كلام بوجوه الاول ما
قال الخوانسارى فى حواشى الشفاء من ان فى هذا الكلام خلطا بين طريقين مشهورين بين القوم لدفع الشبهة الاول انه لا يمكن
انتزاع امر واحد منتزع عن جوهر ذاتين الا اذا اشتركتا فى ذاتى وبهذا القدر يتم الجواب والثانى ان وجوب الوجود ليس من الاعراض
اللازمة لاشياء لها ماهية غير معنى واجب الوجود بل هو عين حقيقة ما يكون واجب الوجود وبهذا ايضا يندفع الشبهة فان وجوب الوجود
لما كان عين حقيقة ما هو واجب الوجود فلو وجد واجبان كان وجوب الوجود مشتركا بينهما فيلزم اشتراكهما فى ذاتى اى فيما ليس
بخارج فيكون ذلك المعنى المشترك فيه اما نوعا لهما او جنسا لهما فيتم الاستدلال ويبطل ذلك الاحتمال هذا كلامه وانت تعلم ان
كون وجوب الوجود عين حقيقة ما يكون واجب الوجود يحتمل معنيين الاول ان يكون معناه المصدرى الانتزاعى البديهى التصورى
عين تلك الحقيقة ولا يذهب اليه عاقل الثانى بان يكون معنى عينيته لها انها بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق لوجوب الوجود
ومنشا لانتزاعه وهذا حق لكن بهذا القدر لا يندفع الشبهة اذ يجوز ان يكون هويتان بسيطتان غير مشتركتين فى ذاتى بنفس ذاتيهما
مصداقين لهذا المعنى فلا بد لنفى هذا الاحتمال من اثبات ان المفهوم الواحد الذى يكون مصداقه نفس حقيقتين لا ينتزع عنهما
الا اذا كانتا مشتركتين فى الحقيقة الواحدة فليس الطريق الثانى الذى ذكره كافيا فى دفع الشبهة واما الطريق الاول فهو ايضا
غير كاف لدفع الشبهة الا اذا ضم اليه المقدمة القائلة ان مصداق وجوب الوجود نفس ذات واجب الوجود وان وجوب الوجود
عين ما هو واجب الوجود ونفس ذات واجب الوجود اذ استلزام انتزاع مطلق مفهوم واحد اى مفهوم كان عن ذاتين

اشتراکہما فی ذاتی غیر ظاہر بل والصحیح فی نفسہ نعم انتزاع مفہوم واحد یکون نسبۃ الی منشا انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ
الی الحیوان عن نفس ذاتین ہما بجوہر حقیقتہما مصداقان لذلک المفہوم من دون انضمام امر وبلا زیادۃ حیثیۃ مستلزم
لاشتراک تینک الذاتین فی ذاتی ہو بنفسہ مطابق لصدق المفہوم فلیس احد من الطریقین اللذین ذکرہما کافیا فی دفع
الشبہۃ کما زعمہ الثانی منع استلزام انتزاع مفہوم واحد من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی والحق ان منع استلزام انتزاع مطلق
مفہوم واحد ای مفہوم کان من ذاتین اشتراکہما فی ذاتی غیر ضار اذ لیس الجواب موقوفا علی اثبات ذلک ومنع استلزام
انتزاع مفہوم واحد نسبتہ الی منشا انتزاعہ نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان عن نفس ذاتین بلا زیادۃ معنی ومن دون انضمام امر
اشتراکہما فی ذاتی ہو بنفسہ مطابق لصدق ذلک المفہوم مکابرۃ صریحۃ لا یستحق ان یصغی الیہا الثالث النقض بالامکان المشترک
بین الجواہر والاعراض علی المقدمۃ المذکورۃ التی علیہا یبتنی الجواب فانہ اما ان یکون منشا انتزاعہ نفس ذوات کل من الجواہر
والاعراض بلا اعتبار حیثیۃ ایۃ حیثیۃ کانت فیلزم اشتراکہما فی ذاتی او یکون منشا انتزاعہ ذات کل منہما مع حیثیۃ زائدۃ وہو
باطل فانہ اذ قطع النظر عن تلک الحیثیۃ یلزم ان لا یکونا ممکنتین بل اما واجبتین او ممتنعتین وہذا مما اعتصم بہ بعض الشراح وانت
تعلم ان المفہومات الانتزاعیۃ علی انحاء فمنہا سلوب کالامکان وسلوب ما عدا الشئ عنہ ومنہا اضافات کالمعلولیۃ وغیرہا ومنہا
مفہومات وجودیۃ غیر اضافیۃ فالاولی والثانیۃ لا یقتضی انتزاعہا عن ذاتین اشتراکہما فی ذاتی اذ مصداق السلوب انتفاء
مسلوباتہا عن الذات فی الواقع لا امر فی ذات الموصوف والاضافات انما تنتزع عن ذات اذا قیست الی شئ لا عن نفس الذات
واما الثالثۃ فالممکنات منتزعۃ عن نفس ذاتین بلا زیادۃ حیثیۃ کانتا مشترکتین فی ذاتی البتۃ والا فلا فہذا النقض لیس بشئ الرابع
نقض تلک المقدمۃ المبنی علیہا الجواب بالوجود فانہ مشترک بین الجواہر والاعراض بل علیہا وبین الواجب وسیحقق عنقریب
ان شاء اللہ تعالی ان مصداقہ فی الکل نفس الحقیقۃ بلا زیادۃ امر علیہا وہو لیس من السلوب والاضافات فیلزم من انتزاعہ
من الحقائق المتباینۃ المتغایرۃ اشتراکہا فی ذاتی فیلزم مشارکۃ الجواہر والاعراض بل الواجب والممکنات فی ذاتی وما قال الشارح
فی بحث تلازم الترکیبین فی جواب ہذا النقض من انہ انما الوجود بازاء الحق المحض وانتزاعہ عن الجائزات لارتباطہا بہ من حیث
صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی ہی فلا یلزم اشتراکہا مع الواجب فی امر جوہری ہو بازاء الوجود لیس بشئ لانہ
اما ان یکون الوجود منتزعا عن ذوات الجائزات اولا والثانی صریح البطلان وعلی الاول فاما ان یکون منشا انتزاعہ عنہا نفس
ذواتہا بلا انضمام امر الیہا فیکون نسبۃ الوجود الی ذواتہا نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان والحیوانیۃ الی الحیوان فیلزم اشتراکہا فی ذاتی
واشتراکہا مع الواجب فیہ وما قال ان انتزاعہ عن الجائزات لارتباطہا بہ من حیث صدورہا عنہ لا من نفس ذواتہا من حیث ہی
ہی ان اراد بہ ان منشا انتزاعہ عنہا لیس نفس ذواتہا بل امر زائد علیہا فلا یخفی فسادہ لانا قد بینا وسنبین ان شاء اللہ تعالی

ان منشأ انتزاعها نفس ذواتها بلا امر زائد وحيثية الارتباط بالجاعل والصدور عنه ليست جزء امر منشأ انتزاعه فيها كما ستعرف
وان اراد به ان منشأ انتزاعه عنها نفس ذواتها وحيثية الارتباط حيثية تعليلية ليست داخلة في المصداق فمسلم لكن ذلك
لايجدي شيئا اذ الحيثية التعليلية موجودة في انتزاع الانسانية عن افراد الانسان ايضا مع ان انتزاعها عنها مستلزم الاشتراكها
في ذاتي قطعا فعلم ان وجود الحيثية التعليلية في انتزاع الوجود عن الجائزات لايصح ان يبين به عدم استلزامه اشتراكها في ذاتي
والفرق بين انتزاع الوجود عن الجائزات وبين انتزاع الانسانية عن افراد الانسان بان صدق الوجود وانتزاعه بحيثية
تعليلية هي حيثية الاستناد بخلاف الانسانية من اوهام صاحب **الافق المبين** اذ الانسانية ايضا لايصح انتزاعها عن شئ
بلا حيثية تعليلية اذ الانسان مالم يصدر عن الجاعل لاشئ بحت ولا معنى لانتزاع شئ من اللاشئ البحت فالوجود والانسانية
في سبيل واحد في ذلك فان الذات مالم تتقرر عن الجاعل لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولا ان ينتزع عنها الانسانية واذا تقررت
صح انتزاع الوجود والانسانية معا عنها وسياتي لها زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى واما قوله انما الوجود بازاء الحق المحض فان اراد
به ان الوجود انما ينتزع عن الحق المحض ولا ينتزع عن الممكنات فذلك ظاهر البطلان اذ لايرتاب عاقل في ان الوجود منتزع
عن ذوات الجائزات بلا شبهة وان اراد به انه ينتزع عنه سبحانه بلا حيثية تعليلية فذلك لايجدي اذ لامدخل لوجود الحيثية التعليلية
ولا لعدمها في استلزام انتزاع مفهوم واحد مصداقه نفس ذات المنتزع منه اشتراك مناشئ انتزاعه في ذاتي والحق ان هذا النقض
لايرد على المجيب لانه قائل بان مصداق الوجود المصدري حقيقة واحدة في الكل هي الموجودة حقيقة لكنها مشككة متفاوتة بالكمال
والنقصان فاكمل مراتب تلك الحقيقة هي الذات الحقة الواجبة ومراتبها الناقصة وجودات الجواهر والاعراض على تفاوت درجاتها
في النقص فانتزاع الوجود المصدري عن الذوات مستلزم لوجود امر جامع بينها هو الوجود الحقيقي واما على مذهب اهل الحق فالحق ان
مصداقه حقيقة واحدة واجبة مطلقة وانما الممكنات شئونها وحيثياتها وتفصيل ذلك يستدعي خروجا عن المقام **قوله** ولا يجب الصفات
الحقيقية قال في الحاشية تفصيل المقام ان الصفات الثبوتية له تعالى اما حقيقية محضة لاتعتبر في مفهومها الاضافة ولاتعرض لها في
التحقق فتعقلها وتحققها بحيث يترتب الآثار عليها لايتوقف على وجود الغير كالحيوة واما حقيقية ذات اضافة لاتعتبر في مفهومها الاضافة
لكنها تعرض لها في التحقق بحيث لايترتب الآثار عليها الا بتلك الاضافة كالعالمية والقادرية فان كون الذات بحيث اذا وجد شئ
ينكشف عنده او بحيث يمكن منها بالنظر اليها الفعل والترك بالارادة لايتوقف تعقلا وتحققا على وجود المعلوم والمقدور لكنهما اذا وجدا
تحققت الاضافة لامحالة ويترتب عليها الآثار وتغير هذين المعنيين يوجب التغير في نفس الموصوف الذي هو مبدء بهما وكذا تغير الاضافة
التي هي من لوازمها في الوجود واما اضافية محضة وهي التي تعتبر في مفهومها الاضافة فتعقلها وتحققها بمعنى ترتب الآثار عليها
موقوف على الغير وتغيرها لايوجب تغير الموصوف ولا وصفه الحقيقي بل يرجع الى تغير الامر المباين كما اذا تغير ما بينك وما بيسارك

وانت مستقر على مكانك وشلوها في الواجب تعالى بالرازقية نظرا الى انه لا يوجد الا بوجود المرزوق وفيه انها كون الذات بحيث يرزق اذا وجد المرزوق فلا فرق بينها وبين العالمية والقادرية واجيب عنه بان المراد بها نفس الاضافة لا مبدء ها فمرجع هذه المفهومات الى العرف ولا يتعارف اطلاق الرازق الاعلى من يباشر بالارزاق وكذا السخي والجواد يطلق على من يعمل بهما فالمتعارف فيهما نفس الاضافة بخلاف العالم والقادر فانهما يطلقان على ما من شانه العلم والقدرة وكذا السميع والبصير وان لم يوجد المعلوم والمقدور قيل مراد ان الرازقية والسخاوة والجود مثلا من الصفات الافعالية التي لا تتحقق بحيث يظهر الآثار الا بمباشرة العمل بها وما وجد منها في البعض على الشذوذ قبل المباشرة بحسب اصل الفطرة فلا يظهر ولا يعلم الا بعد المباشرة والحق انها من الصفات الحقيقية التي هي ذات اضافة لا من الاضافيات المحضة انتهى وانت تعلم ان العالم لا يطلق في العرف على ما من شانه العلم كما حسب بل العالم من يكون الاشياء منكشفة عنده والا لكان ذلك نفيا للعلم الفعلي العياذ بالله ولا يخفى ان العلم في الممكنات صفة قائمة بها ذات اضافة الى المعلومات ولا يصح اتصافها بالعلم وكونها عالمة الا بقيام تلك الصفة بها وقيامها بها لا يتخلف عنه انكشاف الاشياء التي تتعلق بها تلك الصفة والعلم في الواجب سبحانه وان لم يكن صفة قائمة به لكن ذاته المقدسة تنوب مناب الصفة كما هو مذهب الحكماء فليس معنى كونه عالما انه من شانه العلم نعم الامر في القادرية كما ذكره فان القدرة لا يجب في الاتصاف بها مباشرة الفعل او الترك بل التمكن منهما كما لا يخفى واما السخاوة والجود فلا يجب فيهما ايضا مباشرة العمل فليس حالهما حال الرازقية اذ لا يطلق الرازق الا على مباشر الارزاق بخلاف الجواد والسخي نعم الاعطاء كالرازقية لكنه غير السخاوة والجود **قوله** كما اذا تغير معلومك او معلولك فان تغير المعلول يستلزم تغير العلة المستلزم لتغير ذات العلة **قوله** واما الاضافية المحضة الخ قال بعض الشراح ان اريد حصر التجدد والتغير في الامور المباينة عن الذات فهو باطل فانه كما تغير الامور المباينة تغير وصف الذات ايضا وان كان الوصف اعتباريا وان اريد ان التغير اولا وبالذات في الامور المتباينة وفي الوصف ثانيا وبالعرض فلا يصح على اصولهم فان الوصف اي وصف كان اذا تجدد في ذاته تعالى كانت الذات قابلة ومستعدة له فان الاستعداد عدم صفة عما من شانه ان يحصل فيه تلك الصفة وقد حققوا ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا انتهى وانت تعلم ان المراد ان التغير حقيقة وبالذات في الامور المتباينة وبالعرض في الوصف واذ الوصف ليس وصفا حقيقيا يكون متقررا في الذات او يكون مبدئه نفس الذات ولا وجود لهذا الوصف في الواقع لانه اضافة محضة ينتزع بمقايسة الذات الى الامر المباين فهي انما تحقق بتحقق الامر المباين وتنتفي بانتفائه ولا يجب ان يسبقها قوة استعدادية في الذات وانما كان يجب ذلك لو كان لمثل هذا الوصف تحقق في الذات بعدما لم يكن وهذا الوصف الاعتباري لكونه انتزاعيا غير متحقق بنفسه لا يتعلق به الجعل اولا وبالذات بل تحققه انما هو بجعل الامر المباين فاذا جعل الامر المباين صح انتزاع الاضافة بينه وبين جاعله من دون حاجة الى ان يتعلق بتلك الاضافة جعل وكما ان جعل هذا الوصف هو جعل الامر المباين لا جعل

مستانف مغاير لجعل الامر المباين فكذلك امكانه هو امكان الامر المباين لا غير وسياتي تحقيق ذلك فاذا وجد معلول من معلولاته سبحانه وجد اضافة بينه تعالى وبينه فوجود تلك الاضافة ليس الا بجعل ذلك المعلول لا بجعل مستانف وامكانه منطو في امكانه وليس له امكان آخر في ذاته تعالى حتى يكون ذاته تعالى قابلة مستعدة له وليس له جعل وراء جعل المعلول حتى يكون سبحانه جاعلا له فيكون قابلا وفاعلا له معا واذ قد تحقق في مقره ان العالم بقضه وقضيضه حادث وبطل القدم الدهري فاذا وجد العالم بعد ما لم يكن حدثت اضافات لا متناهية بينه تعالى وبين كل ممكن من الممكنات وكل ذرة من ذرات العالم على لا تناهيها فلو وجب سبق الاستعدادات عليها لزم اشتماله على مادة مستعدة وهو خلف باطل فالحق ماذكرنا فافهم **قوله** هذا التصريح لما علم الجنس لغة كل ضرب من الشئ كالابل فهي جنس من البهائم وفي الاصطلاح كلي مقول على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو فان اريد بالجنس المعنى المصطلح كان ذلك تصريحا لما علم ضمنا في قوله لا حد اذ نفي الحد في قوة نفي الاجزاء الذهنية التي منها الجنس وح يحصل البراعة فانها عبارة عن ان يؤتى في ديباجة الكلام بما تناسب الغرض المسوق له الكلام وان اريد به المعنى اللغوي كان حاصل المعنى انه تقدس وتعالى مقدس متعال عن المجانس والمشاكل اذ كل ماله جنس بهذا المعنى فله امثال واشكال من ذلك الجنس فلما نفي عنه الجنس كان ذلك في قوة نفي المثل وح يفوت البراعة الا ان يقال الايهام يكفي للبراعة بل هو الطف ويمكن ان يراد بالجنس المجانس اي المثل فقوله اويراد يحتمل معنيين الاول ان يراد بالجنس المجانس وهو المثل والثاني ان يراد بالجنس معناه اللغوي ويقال كونه سبحانه متعاليا عن الجنس في قوة كونه متعاليا عن المثل والامران متلازمان وقد قرر بعض الشراح لفظ الحس مقام الجنس وهو ليس ببعيد ومن البديع ان يقرر لفظ الحس مقام الجنس ويقال معناه انه تعالى متعال عن القيد بل هو مطلق ومثل ذلك عن الاريب غريب والدهر آت بالاعاجيب **قوله** المراد بالجهات قد تطلق ويراد بها الجهات الستة المشهورة وهي فوق وتحت وقدام وخلف واليمين والشمال وقد تطلق ويراد بها الامتدادات الثلثة فيقال جهة الطول وجهة العرض وجهة العمق وبهذا المعنى يقال الجسم منقسم في الجهات الثلث والسطح في جهتين والخط في جهة والواجب سبحانه متعال عن الجهات بالمعنيين لكونها من خواص الاجسام والواجب سبحانه بري عن الجسمية القابلة للانفصال والانعدام لانه لو كان جسما العياذ بالله كان قابلا للانقسام البتة ولو فرضا اي في التجويز العقلي المطابق للواقع وكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام ولو في التجويز العقلي المطابق للواقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلان الجسم ممتد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابقا واما الملازمة الثانية فلان الانفصال اما عدمي فهو عبارة عن انعدام المتصل الواحد او وجودي فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق لانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق

نه على التقديرين فكلما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام واما بطلان التالي فلان الانفصال ان كان خارجيا كان انعداما لجسم في الخارج او مساوقا له وان كان فرضيا كان انعداما له او مساوقا لانعدامه في التجويز العقلي المطابق للواقع لا في التقدير الاختراعي فقط وانعدام الواجب سبحانه في الخارج او في التجويز العقلي المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العقل لا يجوز العدم على الواجب سبحانه تجويزا مطابقا للواقع هذا تفصيل ما افاده الشارح ويمكن الاستدلال على انه تعالى ليس بجسم بانه لو كان جسما كان له اجزاء مقدارية فان كانت تركيبية كانت متقدمة عليه سبحانه وهو باطل اذ الوجوب ينافي المسبوقية بالغير ولو بالذات وان كانت تحليلية صح انحلاله سبحانه اليها وانحلال الشيء انما يكون الى ما يشاركه في الحقيقة فيكون اجزاؤه التحليلية مشاركة له في الحقيقة وقد بان امتناع ان يشاركه شيء في الحقيقة فيما سبق وتفصيل هذا المقام في علم الكلام **قوله** تفصيل المقام وتحقيقه تفصيل المقام وتحقيقه انه لا ريب في ان الموجودات سواء كانت ممكنة او واجبة ينتزع عنها معنى عام بسيط بديهي التصور مشترك بين الموجودات يعبر عنه بالفارسية بهستي ولا ينبغي ان يقع الخلاف بين العقلاء في بداهته واشتراكه وعمومه وبساطته وكونه انتزاعيا غير موجود في الخارج نفسه وفي انه ليس عينا لشيء من حقائق الموجودات سوى نفسه واجبا كان او ممكنا واذ هو معنى اعتباري لا تحقق له بنفسه في الواقع يستحيل ان يكون هذا المعنى ما به موجودية الاشياء اي ما هو مصداق لموجوديتها ومصحح لانتزاع الموجودية عنها فلا بد ان يكون هناك امر حقيقي متحقق في الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض يكون منشأ لانتزاع هذا المعنى من الموجودات ومطابقا لصدقه ومصداقا لحمله وما يلوح من كلام الشيخ المقتول من انه ليس للوجود حقيقة سوى هذا المعنى الاعتباري المعقول ليس على ظاهره اذ لو كان معناه انه ليس للوجود مصداق سوى هذا المعنى الاعتباري كان صريح البطلان اذ لو لم يكن لهذا المعنى الاعتباري مصداق كان موجودية الاشياء باعتبار المعتبر وما يلوح من كلام الشارح من ان حقيقة الوجود ليست الا نفس صيرورة الذات ووقوعها في ظرف ما ليس معناه انه ليس لهذا المعنى مصداق فان ذلك صريح البطلان بل معناه ان الوجود ليس صفة منضمة الى الحقيقة الموجودة كما سياتي وقد طال النزاع في تعيين منشأ الانتزاع لهذا المعنى الفطري المشترك فزعم طائفة من المشائين ان مصداق هذا المعنى في الواجب نفس ذاته الحقة المقدسة وفي الممكنات صفة منضمة الى ذواتها هي مصححة لانتزاع هذا المعنى عنها وذهب الاشراقية وتبعهم الصدر الشيرازي الى ان مصداق هذا المفهوم حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان مقولة على افرادها بالتشكيك وتلك الحقيقة هي الموجودة في الواقع بلا انضمام امر اليها والماهيات مفهومات منتزعة عنها فالوجود الاكمل هو الواجب سبحانه والوجود الذي دونه وجود الجوهر وفيه مراتب مختلفة بالكمال والنقصان فاكملها وجود الجواهر المفارقة والكامل منها وجود النفوس وما يحذو حذوها كالصور المثالية القائمة بانفسها والناقص وجود الاجسام وصورها

۱۵

والانقص وجود الہیولی والوجود الذی ہو دون وجود الجواہر وجود الاعراض وفیہ ایضا مراتب متفاوتۃ فالاکمل منہا وجود الاعراض الانضمامیۃ القارۃ والناقص وجود الانتزاعیات والاعراض الغیر القارۃ وذہب جماعۃ الی ان مصداقہ فی الواجب نفس ذاتہ وفی الممکن استنادہ الی الجاعل فللواجب تعالی مع کل ممکن ارتباط خاص ولکل ممکن الیہ سبحانہ استناد خاص ہو وجودہ ایضا علیہ لاصفۃ منضمۃ الیہ وایضا عینیۃ الوجود عند المشائین یستلزم الوجوب فیستحیل ان یکون وجود تلک الصفۃ عینہا لانہا ممکنۃ ولنا لابطال ہذا المذہب بیانات آخر ترکناہا ہہنا لضیق المقام وقد استوفیناہا فی شرح تہذیب الکلام واما المذہب الثانی فہو موافق للمذہب الحق فی ان الموجود حقیقۃ ہو الوجود فالموجود حقیقۃ ہی الماہیۃ ومایلنہ صاحب ہذا المذہب ماہیۃ ویقول انہ امر انتزاعی فلیس ہو بماہیۃ حقیقۃ بل الماہیۃ حقیقۃ ہی الوجود وذلک لان الامر الانتزاعی اما جزء ذہنی من الماہیۃ او خارج عنہا والفرق بین ہذا المذہب ومذہب اہل الحق ہو ان الوجود علی ہذا المذہب مشترک معنوی مقول بالتشکیک وعلی مذہب اہل الحق اعنی الاشاعرۃ مشترک لفظی ومسمیاتہ حقائق مختلفۃ وابطال اشتراکہ معنی ونفی کونہ مقولا بالتشکیک لایہمنا فی ہذا المقام فان ما ندعی ہہنا من ان الوجود نفس ما ہو الموجود ثابت علی ہذا المذہب ایضا وقد ابطلناہ فیما یخالف بہ المذہب الحق فی کتاب آخر واما المذہب الثالث فوجہ بطلانہ ان استناد الممکن الی الواجب تعالی امر متاخر عن وجود الممکن وکذا الارتباط بین الواجب والممکن متاخر عن وجودات الممکنات ضرورۃ ان الاستناد والارتباط من المعانی النسبیۃ الموقوفۃ التحقق علی وجود الحاشیتین فلا یمکن ان یکون ذلک الارتباط والاستناد مصداقا لوجود الممکن وایضا فالارتباط والاستناد امران انتزاعیان لاتحقق لہما فی الواقع الابمنشاء الانتزاع فیجری الکلام فی منشاء ہما فان کان احد طرفی النسبۃ اعنی الواجب والممکن آل الامر الی احد المذہبین الباقیین وان کان منشاء ہما امرا وراء ہما جری الکلام فیہ بانہ اما من عوارض الممکن اولا فان کان من عوارض الممکن کان اما صفۃ منضمۃ وقد ابطلنا ذلک او صفۃ منتزعۃ فیجری الکلام فی منشاء ہا وان لم یکن من عوارض الممکن بل کان منفصلا عنہ عاد الکلام الیہ بانہ اما موجود او معدوم والثانی باطل لانہ ہو معدوم کیف یکون مصداقا لوجود شئ وعلی الاول یجری الکلام فی مصداق وجودہ فینتہی بالآخرۃ الی واجب الوجود او الی ذات الممکن فیؤل الی احد المذہبین الباقیین واما المذہب الرابع ففیہ اشتباہ بین منشاء انتزاع الوجود وبین علۃ انتزاعہ فالواجب علۃ لانتزاع الوجود عن ذات الممکن لا انہ منشاء لانتزاع الوجود عنہا بل منشاء انتزاعہ نفسہا ولامعنی لانتزاع وجود زید مثلا عن الواجب نعم ذات الواجب علۃ لانتزاع الوجود عن زید لانہ جاعل لمصداق وجود زید اعنی ذات زید والکلام لیس فی علۃ انتزاع الوجود بل فی مصداقہ ومنشاء انتزاعہ واما المذہب الخامس فہو وان کان ہو الحق عند العقول العالیۃ لکنہ اجل من ان تنالہ العقول المتوسطۃ فالکلام فیہ خارج عما نحن فیہ فالحق عند العقول المتوسطۃ ہو المذہب السادس البرہان

عليه ان الوجود منتزع عن ذات الممكن بلا شبهة فمصداقه ومنشأ انتزاعه اما نفس ذاته فهو المطلوب او ذاته مع امر زائد عليها وهو
باطل اذ ذلك الامر الزائد اما منضم اليها فهو متاخر عن وجودها فكيف يكون جزء من منشأ انتزاعه ومصداق حمله او منتزع عنها فهو
غير متاصل في الواقع الا بمنشأ انتزاعه فيكون مصداق الوجود ومنشأ انتزاعه ذات الممكن مع ذلك المنشأ فذلك المنشأ اما
منضم اليها وهو باطل كما عرفت او منتزع عنها فالكلام في منشأه فينتهي لا محالة الى ذات الممكن وهو المطلوب فالوان الوجود
الحقيقي اعني منشأ انتزاع الوجود المصدري في الكل عين الحقيقة ولا يستلزم ذلك وجوب ذوات الممكنات كما اشتهر من ان
عينية الوجود لشيء يستلزم وجوبه لان الوجود لما كان عين الذات والذات بنفسها مفتقرة الى جعل الجاعل ومجعولة جعلا بسيطا
فالوجود الذي هو عين الذات مفتقر الى جعل الجاعل بالجعل البسيط وافتقار الذات الى الجاعل هو بعينه افتقار الوجود اليه و
مجعولية الذات هي مجعولية الوجود وما ظن من ان حمل الذات على نفسها اولي بديهي بخلاف حمل الوجود عليها فالوجود غير الذات
ساقط فان البداهة والنظرية يختلفان باختلاف العنوان فرب حقيقة يكون حملها على شيء بعنوان نظريا وبعنوان آخر بديهيا فلا
يلزم من ذلك مغايرة الوجود للذات الا ترى ان الوجود عندهم عين الواجب تعالى مع ان كونه تعالى عين الوجود ليس بديهيا بل
يحتاج في اثباته الى الدليل واما ما ظن من ان حمل الذات على نفسها لا يحتاج الى جعل الجاعل بخلاف حمل الوجود عليها فستعرف
جوابه في الدرس الآتي ان شاء الله تعالى فانتظر اذا تحققت ما ذكرناه وايقنت بان مصداق الوجود في الكل نفس المهية بلا زيادة امر
عليها وانضمام صفة اليها فقد تيقنت بكثير من المطالب العالية منها ان المهيات مجعولة جعلا بسيطا ومنها ان التشخص ليس امرا
منضما الى المهية فانه مساوق للوجود ومصداقه هو مصداق الوجود ومصداق التشخص ايضا نفس المهية فالمهية كما انها ما به الاشتراك
بين الافراد كذلك هي ما به الامتياز بينها وهذا وان كان مما يتوحش عنه الاذهان القاصرة لكنه الحق كما سيأتي مفصلا في مقامه
ان شاء الله تعالى ومنها ان المهيات الموجودة في الخارج يستحيل حصولها وارتسامها بانفسها في العقل فانها لما كانت بانفسها مصاديق
للوجود الخارجي المستقل استحال ان ينسلخ عنها في ظرف من ظروف الواقع وامتنع ان يكون نفسها مصاديق للوجود الذهني الغير
المستقل ومنها انه لا يجوز ان يكون فرد من الطبيعة الجوهرية قائما في موضوع بل في محل لان القيام والحلول نحو من الوجود ومصداقه
نفس حقيقة الحال بلا زيادة امر عليها فلو كان فرد من الطبيعة الجوهرية حالا في محل كانت الطبيعة الجوهرية مصداقا للحلول والقيام فلا
تكون طبيعة جوهرية فاستظهر ذلك فانه سينفعك في كثير من المواضع **قوله** ومطابق الحكم به ومصداقه نفس تقرر المهية اعلم ان التقرر
والفعلية ليس معنى زائدا على نفس المهية اذ لو كان معنى زائدا عليها كان منضما اليها فيكون متاخرا عن الوجود لا مصداقا بل التقرر
عبارة عن منشأ انتزاع الوجود ومصداقه وهو نفس المهية سواء كانت نفس المهية واجبة او مجعولة فالوجود الحقيقي اعني مصداق الوجود
المصدري عين المهية في الكل والفرق بين الواجب والممكن ان الحقيقة الواجبة غير مجعولة بل متقررة بنفسها والمهية الممكنة مجعولة جعلا

المجعول

بسیطا و متقررة بجعل الجاعل ایاہا والمہیة المتقررة کما انہا مصداق للوجود لابحیثیة زائدة منضمة الیہا کذلک ہی مصداق لنفسہا و لذاتیاتہا لابحیثیة منضمة الیہا بلا فرق اصلا وکما ان الوجود و خلط المہیة بالوجود مجعول لان جعل المہیة اذ جعلہا عبارة عن جعل مصداقہا و تحقیقہا ہو تحقق مصداقہا کذلک ذاتیات المہیة و خلط المہیة بہا مجعول لان بعین جعل المہیة اذ جعلہا عبارة عن جعل مصداقہا و تحققہا ہو تحقق مصداقہا وہو المہیة فلا فرق بین الوجود والذاتیات فی ہذا الحکم اصلا فان المہیة المتقررة کما انہا مصداق لحمل الذاتیات بلا امر زائد کذلک ہی مصداق لحمل الوجود من دون امر زائد نعم کما لا تنتظر فی کونہا مصداقا للذاتیات بعد التقرر کذلک لا تنتظر فی کونہا مصداقا للوجود بعده واما اذا لم تتقرر فکما انہا لیست مصداقا للوجود کذلک لیست مصداقا للذاتیات فنسبة الوجود الی المہیة الانسانیة ہی کنسبة الانسانیة الی المہیة الانسانیة من دون فرق اصلا ولذا حکمنا بعینیة الوجود للمہیة وما ظن من ان حمل الذات علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا لا یحتاج الی جعل جاعل بخلاف حمل الوجود علیہا ففی غایة السقوط اذ لا معنی لاحتیاج حمل شئ علی شئ الی جعل جاعل الا احتیاج مصداق الحمل الیہ ومصداق حمل الذات والذاتیات ومصداق حمل الوجود واحد وہی الذات الممکنة المحتاجة الی جعل الجاعل فلا معنی لکون حمل الذات والذاتیات غیر محتاج الی جعل جاعل و احتیاج حمل الوجود الیہ مع وحدة مصداقہما ومن العجب العجاب ما قال صاحب الافق المبین وان لم یکن بدعا منہ فی فواتح ذلک الکتاب بعدما ذکر ان لیس الوجود حقیقة الا نفس الموجودیة بالمعنی المصدری ای صیرورة نفس المہیة فی ظرف ما لا معنی ینضم الی المہیة او ینتزع منہا وانہ لیس فی ظرف الوجود الا نفس المہیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا الموجودیة والصیرورة المصدریة ویصفہا بہا ویحملہا علیہا علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم نفس المہیة بحسب تلک الظرف لا امر زائد یقوم بہا فیصح الحمل قال فان توہم ان الامر اذًا قد اشبہ حمل الذاتیات من حیث ان مصداق الحمل ومطابق الحکم ہناک لیس الا نفس ذات الموضوع والوجود من العرضیات اللاحقة قیل فلنفصل عن ذلک بان ذات الموضوع ہناک بنفسہا تستقل بمصداقیة الحمل مع عزل النظر عن ایة حیثیة کانت غیرہا واما حمل الوجود فمصداقہ نفس ذات الموضوع لکن لا من حیث ہی بل باعتبار جاعلیة العلة لہا فاذ تعرفت الضرورة او برہان صح حمل الوجود قطعا وربما یعود الی الحکم بہا شاخرۃ ترتب آثار المہیة علیہا فتعرف ان ما ہو مصداق الحمل متحقق فیحکم لصحة الحمل لا ان ترتب الآثار مصداق الحمل ایضا کما ظن فقد فارق حمل الذاتیات من تلک الجہة انتہی وہذا الکلام مع طولہ لا یرجع الی طائل فانہ ان اراد باستقلال ذات الموضوع بمصداقیة حمل الذاتیات مع عزل النظر عن ایة حیثیة کانت غیرہا ان ذات الموضوع المتقررة مستقلة بمصداقیة حمل الذاتیات من دون انضمام ایة حیثیة غیرہا الیہا فمسلم لکن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام حیثیة غیرہا الیہا فمسلم لکن ذات الموضوع المتقررة من دون انضمام حیثیة غیرہا الیہا مستقلة بالمصداقیة لحمل الوجود ایضا بلا فرق وان اراد ان ذات الموضوع متقررة کانت او لم تکن مستقلة بمصداقیة حمل الذاتیات دون حمل الوجود فذلک صریح البطلان فانہا ما لم تتقرر لیست ذاتا فضلا عن ان یکون مصداقا لحمل الذاتیات و لما

اراد

قولہ اما حمل الوجود فمصداقہ نفس ذات الموضوع لکن لا من حیث ہی بل باعتبار جاعلیۃ العلۃ لہا فان ارادبہ اعتبار جاعلیۃ العلۃ قید
فی مصداق الوجود فذلک باطل لانہ لو کان قیدا فی مصداقہ کان منضما الیہ وقد بطل فیما سبق وان ارادبہ ان اعتبار جاعلیۃ العلۃ
حیثیۃ تعلیلیۃ لصدق الوجود فان اراد بہ انہ علۃ لمصداقیۃ المصداق فی الواقع فلا یخفی ان اعتبار جاعلیۃ العلۃ لیس علۃ لمصداقیۃ
المصداق فی الواقع بل علۃ مصداقیۃ مصداق الوجود فی الواقع ہی ذات الجاعل لا اعتبار جاعلیتہ والمصداقیۃ لیست امرا زائدا علی نفس
المصداق حتی یحتاج الی علۃ وراء علۃ المصداق وذات الجاعل کما انہا علۃ لمصداق الوجود کذلک ہی علۃ لمصداق الذاتیات اذ
مصداقہما نفس المہیۃ المتقررۃ لا غیر والجاعل علۃ لہا بلا شبہۃ فلا فرق بین مصداق الوجود ومصداق الذاتیات فی ہذا الحکم و
ان اراد ان اعتبار جاعلیۃ العلۃ علۃ لمصداقیۃ المصداق فی لحاظ اللاحظ کانہ حیثیۃ لحاظیۃ کما یدل علیہ قولہ فاذا تعرفت بضرورۃ
او برہان صح حمل الوجود قطعا فان تفرع صحۃ حمل الوجود علی تعرف جاعلیۃ الجاعل انما ہو فی لحاظ اللاحظ واما فی الواقع فصحۃ حمل
الوجود انما یتفرع علی تقرر المہیۃ المتفرع علی تحقق الجاعل لا علی تعرف جاعلیتہ فذلک ایضا باطل اذ اعتبار جاعلیۃ الجاعل لا یصح ان یکون
علۃ لمصداقیۃ المصداق فی لحاظ اللاحظ ایضا اذ الوجود ینتزع عن الموجودات ویصدق علیہا عند اصحاب البحث الا الاتفاق النافین للجاعل
علی الاطلاق ایضا فاعتبار جاعلیۃ الجاعل لیس علۃ لصدق الوجود وانتزاعہ عن شیء فی لحاظ اللاحظ وذہن المنتزع ایضا علی ان کون
اعتبار جاعلیۃ الجاعل علۃ لمصداقیۃ مصداق الوجود فی لحاظ اللاحظ لا یصلح فارقا بین مصداق الوجود وبین مصداق الذاتیات
فی الواقع وفیہ الکلام واما قولہ وربما یقود الی الحکم بہا مشاہدۃ ترتب آثار المہیۃ علیہا فیعرف ان ما ہو مصداق الحمل متحقق فیحکم بصحۃ الحمل
فان اراد بمصداق الحمل نفس المہیۃ المتقررۃ فمسلم ان مشاہدۃ ترتب الآثار مما یعرف بہ تحقق ما ہو المصداق اعنی المہیۃ المتقررۃ لکن
المہیۃ المتقررۃ ہی مصداق حمل الذاتیات ایضا وان اراد بہ المہیۃ المتقررۃ مع اعتبار جاعلیۃ العلۃ فقد عرفت ان مصداق الوجود لا دخل
فیہ لاعتبار جاعلیۃ العلۃ ولا الحکم بصحۃ حمل الوجود متفرع علی معرفۃ جاعلیۃ الجاعل حتی یکون حیثیۃ جاعلیۃ الجاعل حیثیۃ لحاظیۃ واما قولہ لان
ترتب الآثار مصداق الحمل ایضا فان اراد بہ ان مصداق الحمل فی الواقع لیس ہو ترتب آثار نفس فذلک مسلم لان مصداق الحمل فی
الواقع ہی نفس المہیۃ المتقررۃ وترتب الآثار متفرع علیہا متاخر عنہا لکن اعتبار جاعلیۃ العلۃ ایضا لیس مصداق الحمل لان ہذا الاعتبار
ایضا متاخر عن المہیۃ المتقررۃ للمجعول ضرورۃ ان الجاعلیۃ نسبۃ متاخرۃ عن المنتسبین فان قیل انہ اراد باعتبار جاعلیۃ العلۃ نفس ذات
العلۃ وہی غیر متاخرۃ عن ذات المجعول المتقررۃ قلت ذات العلۃ وان لم تکن متاخرۃ عن ذات المجعول لکنہا غیر ماخوذۃ فی مصداق
الوجود اذ مصداق الوجود ہی نفس الذات المتقررۃ المجعولۃ نعم ذات العلۃ علۃ لمصداق الوجود اعنی ذات المعلول وہی کما انہا
علۃ لمصداق الوجود کذلک ہی علۃ لمصداق الذاتیات ولیست ذات العلۃ مصداقا لحمل الوجود علی ذات المعلول او ماخوذۃ فی
المصداق وان اراد ان مصداق الحمل ای علۃ صدق الحمل فی لحاظ اللاحظ لیس ہو ترتب الآثار فذلک ممنوع لان الذہن

مجعول

اذا لاحظ ترتب الآثار على الماهية حكم بانها موجودة سواء اعتقد انها مجعولة وترتب الآثار عليها بجعل الجاعل اياها او اعتقد ان ترتب الآثار عليها
بنفسها لا بعلة كما يراه اصحاب البحث والاتفاق وبالجملة فكلام هذا القائل لا يستحق ان يصغى اليه فضلا عن ان يعول عليه وسياتي فيما بعد
ان شاء الله تعالى ما يزيده تفضيحا ويزيد الحق كشفا وتوضيحا والله ولي العصمة ومولى الحكمة **قوله** كانت الحيثية التي هي مصداق الحكم فيها راجعة
الى حيثية تعليلية هي كون الذات صادرة عن الجاعل اعلم ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق ومنشاء الانتزاع
كما يقال الماهية المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وهو بهذا المعنى يساوق المحكي عنه والثاني علة الصدق والمعنى الثاني يحتمل
معنيين الاول علة الصدق في الواقع والثاني علة الصدق في لحاظ اللاحظ والاول منهما ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد بعلة الصدق
مطابقة المحكي عنه فانه علة للصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى وثانيهما ان يراد بها ما هو علة لمطابق الصدق
اى المحكي عنه فان ما هو علة لتحقق المحكي عنه علة لصدق الحكاية البتة فاذا حكينا بان الماهية موجودة فمصداق الوجود بالمعنى الاول و
بالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني منشاء الانتزاع وعلة الصدق بمعنى المطابقة هي نفس الماهية
المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس التقرر امرا زائدا عليها كما عرفت والمصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين هو جاعل الماهية واما
المصداق بمعنى علة الصدق في لحاظ اللاحظ فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شيء في لحاظ اللاحظ سواء كانت علة له في نفس الامر ايضا ام لا
كمشاهدة ترتب الآثار ومعرفة علة الماهية علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ وربما يجوز ان يكون صدق الوجود على جهة ما في لحظ اللاحظ
ضروريا غير معلل لعلة واذ تحققت فيما سبق ان مصداق الوجود اى مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الواجبي ليس له علة ومصداق الوجود الامكاني مجعول ومعلول فالفرق
لا يستقيم الا انه لا يتحقق المصداق بمعنى علة المحكي عنها الوجود في الواجب ويتحقق المصداق بذلك المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان
يكون بين مطابق صدق الوجود في الواجب وبين مطابق صدقه في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها
لا بان يكون المصداق في الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني الماهية المتقررة مع امر زائد عليها فاذن لا فرق بين
الوجود الواجبي والوجود الجوازي الا بان في الثاني تحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الآخرين ايضا وفي الاول لا تحقق
المصداق بذلك المعنى واما المصداق بمعنى علة الصدق في لحظ اللاحظ واعتبار المعتبر فيجوز ان تحقق في الجبلتين اذ يجوز ان يكون
انتزاع الوجود من الواجب والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الممكنات والاذعان
بصدق الوجود عليه بوسط واما الفرق بين مصداق الوجود في الممكنات ومصداق الذاتيات فيها فغير معقول اصلا لان المصداق
بمعنى مطابق الحمل واحد فيهما والمصداق بمعنى علة المحكي عنه متحقق فيهما لان مطابق حملها وهي نفس الماهية مجعولة البتة والمصداق بمعنى
علة الصدق في لحظ اللاحظ يجوز ان تحقق فيهما وذلك اذا كان ثبوت الذاتيات للذات نظريا فان ذلك غير مستنكر ويكون ثبوت

الوجود لها ایضا نظریا ویجوز ان لا یتحقق فیهما ذلک اذا کان کلا الثبوتین ضروریا اذا تقرر ہذا فنقول قد عرفت ان الفرق بین المہیۃ
الواجبۃ والمہیۃ الممکنۃ فی کونہما مطابقین لحمل الوجود ومنشائین لانتزاعہ غیر معقول وانما الفرق بینہما بتحقق المصداق بمعنی علۃ مطابق
الحمل فی المہیۃ الممکنۃ وعدم تحققہ فی المہیۃ الواجبۃ واما حیثیۃ الاستناد الی الجاعل والصدور عنہ فہی لا یمکن ان تکون مصداقا للوجود
بمعنی مطابق صدقہ والا ان تکون جزء من مطابق صدقہ والا لزم تقدم ہذہ الحیثیۃ علی الوجود لان المصداق وجزء لا محالۃ متقدم
علی الصادق وقد تحققت سابقا ان مطابق صدق الوجود ہی نفس المہیۃ المتقررۃ بلا زیادۃ امر علیہا ولا یمکن ایضا ان تکون مصداقا
للوجود بمعنی علۃ مطابق صدق الوجود فان علتہ ہی ذات الجاعل لا تلک الحیثیۃ نعم یحتمل ان یکون تلک الحیثیۃ علۃ لصدق الوجود
فی لحاظ اللاحظ فکلام الشارح فی ہذا المقام لا یخلو عن مسامحۃ فانہ ان اراد بالمصداق فی قولہ فانہ لو کانت الحیثیۃ التی ہی مصداق
الحکم مطابق الحکم او علۃ مطابق الحکم فذلک باطل اذ المصداق بمعنی مطابق الصدق نفس المہیۃ وبمعنی علۃ مطابق الصدق ذات
الجاعل لا حیثیۃ کون الذات صادرۃ عن الجاعل فانہا متاخرۃ عن الوجود وان اراد بالمصداق علۃ الصدق فی لحاظ اللاحظ فمسلم
لکن لا یستقیم قولہ فمصداق الحکم ہناک نفس تجوہر الحقیقۃ المتقررۃ بالذات لانہ ان ارید بالمصداق ہہنا مطابق الحکم لم یستقم الانطباق
بین القبلیتین وان ارید بہ علۃ صدق الوجود فی لحاظ اللاحظ فیجوز ان یکون علۃ صدق الوجود علی الحقیقۃ الواجبۃ فی لحاظ اللاحظ
حیثیۃ اخری سوی تجوہر الحقیقۃ المتقررۃ ولعل مقصودہ ما ذکرنا من ان مصداق الوجود فی الممکن محتاج الی العلۃ متقرر بہا ومصداقہ
فی الواجب مستغن عن العلۃ متقرر بنفسہا وعبر عن الاول بان المصداق حیثیۃ تعلیلیۃ وعن الثانی بان المصداق نفس تجوہر الحقیقۃ
والامر سہل فی العبارۃ بعد وضوح المقصود وقال بعض الشراح کون مصداق حمل الوجود فی الممکن ذاتہ من حیث الاستناد الی الجاعل
باطل لان حیثیۃ الاستناد اما تقییدیۃ او تعلیلیۃ وکلاہما باطلان اما الاول فلان الحیثیۃ التقییدیۃ اما انضمامیۃ او انتزاعیۃ وکل
منہما یوجب سبق الوجود علیہا لان وجود الصفۃ فرع وجود الموصوف مع ان مفہوم الاستناد ایضا من العوارض ومصداقہ نفس الذات
واما الثانی فلان فی الحیثیۃ التعلیلیۃ یشترک الذاتیات والعوارض کیف والانسان ما لم یصدر عن الجاعل فلیس بانسان ولا حیوان
فیکذب الموجبات باسرہا قبل صدورہ عن الجاعل فقولنا الانسان حیوان حادث وکل حادث فلہ محدث انتہی ولا یذہب علیک
ان ما ذکرہ فی ابطال الشق الثانی انما یدل علی تحقق الحیثیۃ التعلیلیۃ فی صدق الذاتیات علی الذات ایضا لا علی انتفائہا فی صدق
الوجود کما ہو مدعاہ کما لا یخفی **قولہ** فیکون الوجود نفس ذاتہ اعلم ان معنی عینیۃ الوجود لشیء لیس ہو ان الوجود المصدری عینہ لانہ معنی
مصدری انتزاعی لا یصلح ان یکون عینا لشیء من الحقائق بل معنی عینیۃ الوجود لشیء ان مصداق الوجود المصدری ومنشاء انتزاعہ
نفس ذات الشیء بلا زیادۃ امر علیہا وقد عرفت ان مصداق الوجود فی کل شیء ممکنا کان او واجبا نفس ذاتہ بلا زیادۃ امر علیہا
فتفریع عینیۃ الوجود للذات الواجبۃ علی کون مصداق الحکم ہناک نفس تجوہر الذات المتقررۃ بنفسہا کما وقع من الشارح لا یدی

وجهٖ لکون مصداق الوجود فی الممکن مجعولا لا یستلزم ان یکون الوجود زائدا علیه بمعنی نفی العینیة بالمعنی الذی ذکرناه فان مصداق
الذاتیات بل الذات فی الممکن ایضا مجعول ولا یلزم من ذٰلک زیادة الذات والذاتیات علی نفس الذات فلا یلزم من
ذٰلک زیادة الوجود علیہا والاصطلاح علی ان معنی عینیة الوجود ہو ان لا یکون لمصداقه علة یرفع النزاع فی عینیة وجود
الواجب وزیادته اذ ہذا المعنی من العینیة لا ینکره احد لانه ظاہر من معنی الوجوب **قوله** فہذه الذات ہی الواجب بالذات
احترز به عن الواجب بالغیر واما قوله والاولی الممکن بالذات فلفظة بالذات لیست للاحتراز بل ہی لبیان الواقع ولرعایة
المقابلة مع الواجب بالذات اذ لا امکان بالغیر **قوله** فالوجود فی الواجب عین ذاته اختلف المتکلمون والحکماء فی زیادة
الوجود وعینیته فذہب عامة المتکلمین الٰی زیادته فی الکل ای فی الواجب والممکن جمیعا وذہب محققوہم وہم الاشاعرة الی انه عین
فی الواجب والممکن جمیعا وذہب الفلاسفة الی انه عین فی الواجب زائد فی الممکن وقد اضطربت کلمات القوم فی بیان مذہبہم
فلنفحص کلماتہم ثم لنتفحص بینہم فیما ہم فیه مختلفون فنقول زعم صاحب الافق المبین آخذا من کلام المحقق الدوانی فی
الحاشیة القدیمة ان معنی عینیة الوجود للواجب تعالٰی ہو ان منشا انتزاع الوجود المصدری ذاته تعالٰی من دون حیثیة اصلاً
لا تعلیلیة ولا تقییدیة وقلده الشارح جریا علی عادته وقد علمناک فساده فی الدرس السابق وکلام المحقق الدوانی فی کتبه مضطرب
فقد یفہم من کلامه فی الحواشی القدیمة ان معنی عینیة الوجود له تعالٰی ہو انتفاء الحیثیة التعلیلیة فی انتزاع الوجود عنه سبحانه حیث
قال ہذا المعنی العام المشترک فیه من المعقولات الثانیة وہو لیس عینا لشیئ حقیقة نعم مصداق حمله علی الواجب ذاته بذاته وعلی
الممکن ذاته من حیث ہو مجعول الغیر فالمحمول فی الجمیع زائد بحسب الذہن الا ان الامر الذی ہو مبدء لانتزاع المحمول فی الممکن
ذاته من حیثیة مکتسبة من الجاعل وفی الواجب ذاته بذاته انتہی وفی الحواشی الجدیدة ما یدل علی ان ذاته تعالٰی فرد من الوجود
المطلق وہذا ہو المعنی بالعینیة وفی حواشیہا کل النور ما یدل علی ان الواجب نفس الوجود القائم بذاته وان الوجود غیر قائم
بشیئ اصلا لا بالواجب لانه عینه ولا بالممکنات واطلاق الموجود علی الممکنات لا یستلزم قیام الوجود بہا کما ان اطلاق المشمس
علی الماء الموضوع فی الشمس لا یستدعی قیام الشمس به فانظر الی اضطراب کلامه فی ہذا المقام مع ان فی کل مقال من مقالاته اختلالا
اما فی الاول فلما عرفت واما فی الثانی فلان الوجود المطلق لیس له فرد سوی الحصة فکیف یصح ان یقال انه تعالٰی فرد من الوجود
المطلق ضرورة ان فرد الوجود المطلق اعنی حصته امر اعتباری لا یصلح ان یکون عینا لحقیقة من الحقائق کما اعترف ہذا المحقق فی
اول ما نقلنا عنه وکیف یمکن ان یکون الواجب تعالٰی فردا لما لا وجود له فی الخارج وما قال ہذا المحقق فی دفع ہذا الاشکال من انه
لا یصادم کون الوجود المطلق من المعقولات الثانیة کون الواجب فردا منه لان المشتق والممکن مع کونہما من المعقولات الثانیة
صادقان علی الموجودات الخارجیة لیس بشیئ لان المشتق والممکن من المفہومات المشتقة فیمکن ان یتحدا مع الموجودات الخارجیة

اتحادا بالعرض فيصدقا عليها بخلاف الوجود واما فى الثالث فلان اطلاق الموجود على الممكنات اطلاق حقيقى بلاريبة واطلاق المشتق حقيقة على شئ لابد له من قيام مبدء الاشتقاق بذلك الشئ فلابد من قيام الوجود بالممكنات حتى يصدق عليها الموجود وقياس صدق الموجود على الممكنات على صدق المشمش على الماء قياس مع الفارق لان اشتقاق المشمس عن الشمس اشتقاق جعلى بخلاف اشتقاق الموجود من الوجود فمبدء المشمس هى المشمسية لا الشمس ولا نم ان المشمسية غير قائمة بالماء وسيأتى تمام الكلام فى ذلك انشاء الله تعالى ويلوح من كلام البعض ان فى الواجب ثلثة وجودات الاول هو الوجود الحقيقى وهو عينه والثانى الوجود المصدرى المطلق والثالث حصة الوجود المصدرى المطلق وهما زائدان عليه تعالى وفى الممكن وجودان الثانى والثالث فقط فالمراد بعينية الوجود له تعالى عينية المعنى الاول واورد عليه انه يلزم من هذا ان يكون الواجب موجودا بوجودين الوجود الذى هو عينه وحصة الوجود المصدرى وهو باطل بديهة واجيب عنه بان مناط الموجودية هو الاول دون الثانى لانه اعتبارى ورد بانه لا معنى لقيام المبدء مع عدم صدق المشتق فكيف لا يكون قيام حصة الوجود به تعالى مناطا لصدق الموجود عليه سبحانه واجيب عنه بان معنى المشتق امر اجمالى بسيط يرجع الى ما ترتب عليه آثار المبدء فمعنى الاسود ما ترتب عليه آثار السواد ومعنى الموجود ما ترتب عليه آثار الوجود لكن المشتق على نحوين الاول المشتق الذى يترتب الآثار على ما صدق عليه ذلك المشتق بقيام مبدء الاشتقاق به كالاسود فان ترتب الآثار على ما صدق عليه الاسود انما هو بقيام السواد به والثانى ما لا يكون كذلك بل يترتب الآثار على مصداقه بنفس ذاته بلا قيام المبدء كالموجود بالقياس الى الواجب اذ ترتب الآثار على نفس ذاته بلا قيام معنى به فيكون مناط صدق الموجود عليه نفس ذاته لا بقيام الوجود المصدرى او حصته به وتوهم صدر الشيرازى المعاصر للمحقق الدوانى ان معنى عينية الوجود للواجب تعالى هى عينية مفهوم الموجود بمعنى ان ذاته هى الموجود المعرى عن الماهية بخلاف الممكنات فانها ماهيات موجودة فالواجب موجود بحت لا شئ موجود وهو توهم فاسد لانه ان اراد بالموجود المفهوم المشتقى الانتزاعى فالقول بكونه عينا للذات الحقة الواجبة ضرورى البطلان وان اراد به مصداق هذا المفهوم فاذن الواجب تعالى شئ يصدق عليه هذا المفهوم وهو خلاف مذهبه اليه نا ميتى على هذا التقدير فرق بين الذات الواجبة وبين الذوات الممكنة فانه كما ان الذات الواجبة مصداق لهذا المفهوم كذلك الذوات الممكنة فاى فرق بينهما يكون به الموجود عين الواجب دون الممكنات فان فرق بان صدق الموجود على الواجب تعالى من دون حيثية اصلا لا تعليلية ولا تقييدية بخلاف صدقه على الممكنات رجع آل العينية الى انتفاء الحيثية كما نقلناه عن المحقق الدوانى اولا وقد شدد هذا القائل النكير على المحقق فى هذا القول وتحقيق المقام على وجه بسيط غواشى الاوهام ان الوجود يمكن ان يراد به معنيان الاول المعنى المصدرى والثانى منشأ انتزاعه والاول ليس عينا لشئ من الحقائق اصلا والثانى عين الواجب فقط على راى الحكماء وعين الممكن ايضا على مذهب اهل الحق فمذهب الحكماء هو ان الوجود الحقيقى نفس ذاته وآثار الوجود مترتبة على نفس الذات الحقة ويسمى هذا المعنى وجودا حقيقيا وقد يعبر عنه بفرد الوجود المصدرى

الیضا وہو غیر الحصۃ فمن قال انہ تعالی فرد الوجود المطلق اراد ہذا المعنی لا الحصۃ وقد صرح المحقق الدوانی فی موضع من مشاجراتہ مع
معاصرہ بالفرق بین فرد الوجود وحصتہ بما حاصلہ ان فرد الوجود المصدری الذات التی یکون منشار لانتزاعہ وکذا من قال ان
الواجب نفس الوجود القائم بذاتہ وان الوجود غیر قائم بشیٔ اصلا لم یرد بالوجود المعنی المصدری ضرورۃ ان قیام المعنی المصدری
بنفسہ وعدم قیامہ بشیٔ کلاہما بدیہی البطلان بل اراد الوجود الحقیقی فہو قائم بنفسہ غیر قائم بشیٔ وصدق الموجود المشتق من الوجود
الحقیقی علی الممکنات من قبیل صدق المشمس علی الماء الموضوع فی الشمس فکما ان صدق المشمس علی الماء انما ہو لاجل نسبۃ بینہ
وبین الشمس کذلک صدق الموجود المشتق من الوجود الحقیقی انما ہو لاجل نسبۃ بین الممکنات وبین الواجب تعالی کالمضیٔ المشتق
من الضوء الحقیقی مضیٔ بمعنی انہ ضوء قائم بنفسہ وماسواہ انما ہو مضیٔ لاجل نسبۃ بینہ وبین الضوء الحقیقی وکذا ینبغی ان یفہم من
قول المحقق فی اول ما نقلنا عنہ الا ان الامر الذی ہو مبدء لانتزاع المحمول الی آخرہ یعنی ان الوجود الحقیقی الذی ہو مبدء
لانتزاع الوجود المصدری فی الممکنات ذواتہا من حیث الاستناد الی الجاعل وفی الواجب ذاتہ بذاتہ فالوجود الحقیقی حقیقۃ
اذن ہو نفس ذات الواجب وموجودیۃ الممکنات انما ہی من جہۃ استنادہا وانتسابہا الیہ فقد لاح ان کلام المحقق بعد التامل غیر
مضطرب ان کلماتہ متطابقۃ وان کانت متخالفۃ فی بادی الرای وینطبق علیہ ایضا ما نقلنا عن البعض من ان فی الواجب ثلثۃ وجودات
واحد منہا عینہ وفی الممکنات وجودان فالحق ان مذہب الحکماء ہو ان الواجب وجود خاص حقیقی قائم بنفسہ والمعنی المصدری
زائد علیہ تعالی ینتزع عن نفس ذاتہ الحقۃ لکن الفرق بین الواجب والممکن فی ہذا الحکم مما لا وجہ لہ فان الماہیۃ الممکنۃ ایضا وجود
حقیقی ای منشاء لانتزاع الوجود المصدری وہو زائد علیہا ینتزع عن نفسہا والفرق بان الحقیقۃ الممکنۃ مجعولۃ والحقیقۃ الواجبۃ
لیست کذلک لا یجدی فیما نحن فیہ نفعا اذ ذلک لا یزید علی بیان معنی الامکان والوجوب والقول بان صدق الموجود علی
الممکنات انما ہو لاجل نسبۃ بینہا وبین الواجب ان ارید بالموجود ما ہو منشاء لانتزاع الوجود وارید بالنسبۃ بین الممکنات
والواجب نسبۃ المجعولیۃ والجاعلیۃ فہو صحیح لکن لیس صدق الموجود علی الممکنات من قبیل صدق المشمس علی الماء فان الماہیۃ
الممکنۃ نفسہا منشاء لانتزاع ذہنی موجودۃ حقیقۃ بخلاف الماء فانہ لیس نفسہ مصداقا للمشمسیۃ وہذا ظاہر من الاصول التی سلفت
وان ارید بالموجود معنی آخر فلیتصور حتی ینظر فیہ ثم ہہنا اشکال وہو ان الوجود المصدری لو کان زائدا علیہ تعالی لم یکن لہ بد من علۃ
ویستحیل ان یکون علۃ غیر الذات والا لزم الامکان ولا نفس الذات والا لزم تقدم الذات علیہ بالوجود وہو باطل ولو لم
یکن زائدا علیہ لزم ان یکون الواجب معنی اعتباریا والجواب ان الامر الزائد علی الذات یتصور علی نحوین الاول ما یکون لہ
وجود غیر وجود الذات وتقرر مغایر لتقررہا والثانی ما یکون تقررہ بنفس تقرر الذات فالاول یحتاج الی علۃ البتۃ سواء کانت
الذات واجبۃ او ممکنۃ والثانی لما کان تقررہ بنفس تقرر الذات کان تابعا للذات فاذا کانت الذات واجبۃ کان ذلک الامر

ازانہ غیر محتاج الی علۃ اصلا وانکانت ممکنۃ کان صدور الذات عن الجاعل بعینہ صدور ذلک الامر عنہ والوجود المصدری الذی
ہو زائد علی الذات من القبیل الثانی فلا یجب ان یکون لہ فی کونہ زائدا علی الذات الواجبۃ من علۃ وفی کونہ زائدا علی الممکنات
من علۃ غیر علۃ ذواتہا والسر ان تقرر الانتزاعیات فی الواقع ہو تقرر مناشیہا ومنشار الوجود نفس الذات فتقررہ ہو تقررہا
فالذات اذا کانت واجبۃ کان تقرر الوجود الذی ہو تقرر الذات الیضا واجبا واذا کانت ممکنۃ کان تقرر الوجود مجعولا بعین جعل
تقرر الذات فان قیل فما حال مفہوم الموجود قلت حالہ مثل حال الوجود سوار بسوار فانہ کما ان للوجود نحوین من التقرر الاول
التقرر الذی ہو تقرر المنشار وحالہ حال المنشار فان کان المنشار واجبا کان ہذا التقرر للوجود واجبا وان کان المنشار مجعولا کان
ہذا التقرر مجعولا وبالجملۃ بین ہذا التقرر وبین المنشار وحدۃ بحتۃ فی الواقع وانما التغایر فی ملاحظۃ العقل والثانی تقررہ بعد
الانتزاع فی الذہن وہو مغایر لتقرر المنشار متاخر عنہ وہذا التقرر معلول البتۃ سوار کان المنتزع منہ واجبا او ممکنا کذلک للمفہوم
الموجود الیضا نحوان من التقرر الاول تقررہ الذی ہو تقرر مصداقہ وحالہ حال تقرر المصداق فان کان المصداق واجبا کان
ہذا النحو من تقرر مفہوم الموجود الیضا واجبا وان کان ممکنا کان ممکنا والثانی تقرر ہذا المفہوم بعد الانتزاع فی الذہن وہو مغایر لتقرر
المنشار متاخر عنہ وہذا التقرر معلول سوار کان المصداق واجبا او ممکنا فکما ان الوجود بحسب النحو الاول من التقرر لیس متاخرا
عن تقرر الذات بل تقرر الوجود ہو تقرر الذات کذلک تقرر الموجود بالنحو الاول لیس متاخرا عن تقرر الذات وکما ان تقرر
الوجود بالنحو الثانی متاخر عن تقرر الذات کذلک تقرر الموجود بالنحو الثانی متاخر عن تقرر الذات ومن البدع ماتجشمہ صاحب
الافق المبین حیث قال الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ من مبدر المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل من نفس
ذات الموضوع المجعولۃ بجعل الجاعل ایاہا واما فی القیوم الواجب بالذات فمعناہ صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق حمل
الموجود ہو نفس الحقیقۃ المقدسۃ بنفس الذات ونسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الیہا نسبۃ الانسانیۃ الی ذات الانسان مثلا وکون المعنی
المصدری الانتزاعی متاخرا عن مرتبۃ نفس الذات لا یصادم کون مفہوم المحمول وہو الموجود متحققا فی تلک المرتبۃ کما ان المعنی المصدری الانتزاعی الذی
ہو الانسانیۃ والحیوانیۃ متاخر عن نفس الانسان والحیوان ومفہوم المحمول الذی ہو الانسان والحیوان محفوظ فی مرتبۃ الماہیۃ من حیث ہی ہی
لان العقل یحکم بان الانسانیۃ والحیوانیۃ المنتزعۃ اخرالیس مطابقہا وما ینتزع ہی عنہ الا نفس ذات الانسان والحیوان وبالجملۃ فمطابق المعنی المصدری المنتزع
نفس ذات الموضوع بذاتہ وان لم یکن ذلک المعنی متحققا مع الموضوع فی مرتبۃ جوہر ذاتہ بل یکون منتزعا آخرا لکن من نفس
الذات فمصداق حمل الوجود المطلق علی الواجب تعالی نفس ذاتہ بذاتہ من غیر ملاحظۃ حیثیۃ غیر ذاتہ کما ان مصداق الحمل فی
الممکنات ہو نفس الذات من حیث الصدور عن الجاعل لا حیثیۃ تقوم بالذات انتہی ملخصا وانت تعلم ان الفرق بین الوجود
المصدری ومفہوم الموجود بکون الاول متاخرا عن مرتبۃ الذات وکون الثانی متحققا فی تلک المرتبۃ مما لا یعقل اذ قد

بينا ان لكليهما نحوين من التقرر الاول تقررهما الذي هو تقرر المنشاء والمصداق وهما في هذا التقرر غير متاخرين عن المنشاء و
المصداق بل تقرر المنشاء والمصداق هو تقررهما والثاني تقررهما بعد الانتزاع في الذهن وكلاهما بحسب هذا التقرر متاخران عن
الذات التي هي المنشاء والمصداق وقياسه الوجود على الانسانية والموجود على الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح
على رايه كما ستعرف ومع ذلك لا يجديه في بيان الفرق بين الوجود والموجود شيئا لان الانسانية بوجودها الذهني المنتزع
متاخرة عن نفس ذات الانسان المتقررة واما تقررها بنفس تقرر ذات الانسان فغير متاخر عن نفس ذاته البتة وكذلك
مفهوم الانسان بوجوده الذهني المنتزع متاخر عن نفس ذات الانسان المتقرر وان لم يكن متاخرا بتقرره الذي هو نفس تقرر
ذات الانسان ثم قال هذا القائل الوجود المطلق انما كان مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته لانه لم يكن له ذات متقررة الا بجعل
الجاعل وكانت الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود وكانت الحيثية التي هي مصداق حمل الوجود هناك راجعة الى كون
الذات صادرة عن الجاعل بخلاف ما هو متقرر في ذاته بنفس ذاته فانه بنفس ذاته هو المحكي عنه بالوجود ومطابق الحمل من غير
قيام وجود به او اقتضاء منه لصدق الموجود عليه انتهى وانت تعلم انه لا يلزم من ان لا يكون للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل
وكون الذات المتقررة هي مطابق الحكم بالوجود جواز ان يكون الوجود المطلق مسلوبا عن الممكن في مرتبة ذاته والا لزم سلب
نفسه عنه في مرتبة ذاته اذ مطابق الحكم بكون الشيء نفسه ذاته المتقررة وليس للممكن ذات متقررة الا بجعل الجاعل كما ذكره في الوجود
بعينه وانما يلزم من كون مطابق الحكم بوجود الذات المتقررة وعدم كون الممكن ذاتا متقررة الا بجعل الجاعل سلب الوجود عنه
حين كونه معدوما كما يصح سلب نفسه وسلب ذاتياته عنه حال عدمه مع ان هذا القائل قد اعترف فيما نقلنا سابقا بان نسبة
الوجود الى الحقيقة الواجبة كنسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان فاما ان يكون نسبة الوجود الى الحقيقة الممكنة ايضا تلك النسبة
فلا يصح تجويز سلب الوجود في مرتبة ذات الممكن كما زعم او لا يكون كذلك فلا يكون مصداق الوجود نفس الحقيقة الممكنة بل هي
مع امر زائد عليها وقد سبق بطلانه والعجب انه قد اعترف بان مطابق الحكم بالوجود هي الذات المتقررة وقد صرح في الافق المبين
بان التقرر والفعلية اسمان لنفس الماهية ومع ذلك جوز سلب الوجود عن الممكن في مرتبة ذاته وهو تهافت ظاهر هذا وليعلم ان ما ذكره
من ان نسبة الوجود الى الحقيقة الواجبة كنسبة الانسانية الى ذات الانسان وان كان صحيحا في الواقع لكن لا يصح على رايه لان
الوجود معنى مشترك بين الموجودات فاذا كان نسبته الى الحقيقة الواجبة كنسبة الانسانية الى ذات الانسان كان اشتراك الوجود
كاشفا عن انبساط الحقيقة الواجبة على الكل كما هو مذهب صوفية الكرام بوأهم الله في دار السلام وهذا القائل بمراحل عن تصور
هذا المعنى وتخيله فضلا عن تحقيقه وتحصيله والله ولي التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق **قوله** اذ هو بذاته مبدء لانتزاعه تعليل
العينية بكونه سبحانه بذاته مبدءا لانتزاع الوجود مبني على تخيله ان معنى العينية هو انتفاء الحيثية التعليلية وقد عرفت فساده

**قوله** ولا يصح ان يكون موجبه ذهب المتكلمون الى ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضية للوجود فالشارح يريد ان يبطل هذا المذهب ليحقق ان وجود الواجب تعالى عينه وخلاصة كلامه فى اثبات العينية ان وجوده تعالى لو كان زائدا عليه كان ممكنا فيكون له علة فعلته اما غير ذاته تعالى وهو باطل لانه مستلزم لامكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا او نفس ذاته وهو ايضا باطل لما ذكره وليطلان الثانى يستلزم لبطلان المقدم والحق ان المتكلمين سوى الاشاعرة يرون الوجود اعتبارا عقليا ولا يعتقدون انه صفة موجودة منضمة الى الحقيقة فى الاعيان وكتب الكلام مشحونة بذلك ومع ذلك يقولون باشتراكه معنى بين الواجب والممكنات ويفرقون بين وجود الواجب وبين وجودات الممكنات بان وجود الواجب مقتضى ذاته ووجود الممكن ليس مقتضى ذاته فقد تلخص من كلامهم انهم يعتقدون ان الوجود انما تحققه بتحقق موصوفه لا بتقرر زائد على تقرر الموصوف فالموجود فى الواقع هو الموصوف لكن تقرر الموصوف ينسب الى الوجود بالتبع ولذلك ذهب من ذهب من المتكلمين الموجود بالتبع حالا الى ان الوجود من الاحوال وهذا الاعتقاد صحيح قطعا اذ قد بطل كون الوجود صفة منضمة فان ارادوا بكون وجود الواجب مقتضى ذاته تعالى انه علة حقيقة ووجوده معلول حقيقة فذلك غير معقول اذ ليس للوجود تقرر سوى تقرر الذات عند المتكلمين ايضا فلا معنى للعلية والمعلولية وانما يتصور العلية والمعلولية فى تقررين متغايرين فالقول بالعلية والمعلولية حقيقة بين ذات الواجب تعالى ووجوده ليس مطابقا لاعتقادهم وان ارادوا به ان تقرر الوجود انما هو بتقرر الذات التى هى منشاؤه فذلك حق لا ريب فيه وهو بعينه مذهب الحكماء ودلائل المتكلمين المورودة على اثبات زيادة الوجود عليه سبحانه انما تعطى ان مفهوم الوجود غير ذات الواجب كقولهم الوجود معلوم والواجب غير معلوم وغير المعلوم غير المعلوم وكقولهم الوجود مشترك والواجب ليس كذلك وكقولهم الوجود معنى واحد بالنوع فلا يختلف احواله حتى يكون عارضا فى الممكنات عينا فى الواجب الى غير ذلك ولا يفيد شئ من دلائلهم ان مصداق الوجود فى الواجب ليس نفس ذاته بل هى مع حيثية زائدة فكلام المتكلمين فى هذا المقام ليس قابلا للتشنيع **قوله** كما هو سنة اللوازم قد اشتهر ان لوازم الماهية معلولة لنفس الماهية وان مصداقها نفس الماهية من حيث انها مقتضية لها وفرق القائلون بعينية الوجود للواجب تعالى بين لوازم الماهية بالقياس الى الماهية وبين الوجود بالقياس الى الواجب بان اللوازم معلولة للماهية والوجود ليس معلولا للواجب تعالى ومصداق اللوازم هى الماهية من حيث اقتضائها اياها ومصداق الوجود نفس ذات الواجب تعالى بلا حيثية اصلا والحق ان لوازم الماهية امور اعتبارية لا تحقق لها بنفسها فى الواقع انما التقرر فى الواقع للماهية وهى متقررة فى الواقع بتقرر تلك الماهية لا بتقرر زائد نعم لها تقرر ذهنى بعد الانتزاع مغاير لتقرر منشا انتزاعها وكذا الوجود امر اعتبارى لا تحقق له بنفسه فى الواقع انما التقرر لمنشاءه والوجود متقرر بعين تقرر المنشا نعم له تقرر ذهنى بعد الانتزاع مغاير لتقرر المنشا فتقرر الاربعة مثلا فى الواقع هو تقرر وجودها وهو بعينه تقرر الزوجية وليس تقرر الوجود او تقرر الزوجية

زائدا على تقرر الاربعة فی الواقع بل فی الواقع تقرر واحد اذا تمهد ہذا التصور فنقول ان کان المراد بکون الماہیة علة للوازمہا ان الماہیة
علة لتقرر لوازمہا فی الواقع بمعنی التقرر الذی ہو بعینہ تقرر الماہیة فذلک باطل لاستلزامہ کون الماہیة علة لتقررہا لان ما التقرر
للوازم ہو بعینہ تقرر الماہیة بلا فرق وان ارید بکون الماہیة علة للوازمہا انہا منشأ لانتزاع لوازمہا فذلک صحیح لکن المہیة
منشأ لانتزاع الوجود ایضا والحقیقة الواجبة منشأ لانتزاع وجودہا فہذا المعنی من العلیة متحقق بین الحقیقة الواجبة وبین الوجود
ایضا فلا وجہ للقول بعلیة الماہیة للوازمہا وعدم علیة الواجب لوجودہ وما زعموا من ان مصداق اللوازم ہی الماہیة من حیث
اقتضائہا للوازم لیس لہ معنی لان مصداق اللوازم ومنشأ انتزاعہا ما نفس الماہیة بلا حیثیة زائدة اصلا فلا یکون مصداقہا
ہی الماہیة من حیث اقتضائہا للوازم واما الماہیة مع حیثیة الاقتضاء فہذا صریح البطلان لان الاقتضاء لیس جزءا من منشأ
انتزاع اللوازم ولانہ معنی نسبی لا تحقق لہ الا بتحقق منشأ انتزاعہ وہی نفس الماہیة الملزومة بلا زیادة حیثیة فمنشأ انتزاع
اللوازم بالحقیقة ہی نفس الماہیة الملزومة بلا حیثیة اصلا ولانہ لا یعقل اقتضاء الماہیة للوازمہا الا بمعنی کونہا منشأ لانتزاعہا
فلو کان مصداق اللوازم ومنشأ انتزاعہا ہی الماہیة من حیث الاقتضاء کان الحاصل ان مصداق اللوازم ومنشأ
انتزاعہا الماہیة من حیث کونہا منشأ انتزاع اللوازم وہذا کلام خال عن التحصیل ومن الاضاحیک ما قال صاحب الافق المبین
من ان لازم الماہیة انما علة کونہ للماہیة ہی نفسہا المتقررة المقتضیة لذلک اللازم علی ان یکون حالة الاقتضاء مخلوطة بالوجود
فان الوجود اول ما ینتزع من المہیة المتقررة بالقیاس الی سائر اللواحق فالماہیة المتقررة ہی نفسہا مطابق ہذا الحکم ومبدء
ہذا الانتزاع فیکون موجودیتہا قبل اعتبار تلبسہا بشیء ما ای شیء کان مما ہو یلحق جوہر الذات ولیس یدخل فی قوام سنخ الحقیقة
انتہی وانت وکل من یستحق الخطاب تعلمان فساد ما تخیل بما ذکرنا آنفا واما قولہ بان علة کون اللازم للمہیة ہی نفسہا الی آخرہ
فلا معنی لہ اذ لا معنی لکون الماہیة مخلوطة بالوجود الا کونہا مصداقا لہ ومنشأ انتزاعہ وہی کما انہا مصداق للوجود کذلک
ہی مصداق للوازمہا والمہیة المتقررة التی ہی مصداق للوجود واللوازم واحدة فلیس بین مصداق الوجود ومصداق اللوازم فی
الواقع تغایر وتعدد فضلا عن ان یکون بینہما تقدم وتاخر فالمہیة اذ ہی مخلوطة بالوجود مخلوطة باللوازم ایضا فلو کانت مقتضیة
للوازم وکانت حین الاقتضاء مخلوطة بالوجود حتی یلزم من ذلک تقدم الوجود علی اللوازم کما زعم کانت حین الاقتضاء مخلوطة
باللوازم ایضا فیلزم تقدم اللوازم علی نفسہا وہو خلف باطل واما قولہ الوجود اول ما ینتزع عن الماہیة المتقررة فمسلم لکن لیس کون الوجود
اول الانتزاعیات عن الماہیة المتقررة لکون الوجود ماخوذا فی منشأ انتزاع سائر الانتزاعیات حتی یکون منشأ انتزاعہا المہیة
من حیث انہا قد انتزع الذہن عنہا الوجود ووصفہا بہ بل معناہ ان الذہن ینتزع الوجود عن الماہیة المتقررة قبل ان ینتزع منہا
سائر الانتزاعیات لان الوجود اعرف المفہومات واعمہا فہو اقدم فی الحصول الذہنی وانتزاع الذہن من سائر اللواحق لا

ان لاانتزاع الوجود مخلا فی انتزاع سائر الانتزاعیات حتی یکون الوجود ماخوذا فی مصداقہا علی انہ لو فرض وسلم ان لا انتزاع الوجود مخلا
فی انتزاع سائر الانتزاعیات فلا یلزم من ذلک ان یکون مصداق الوجود مقدما علی مصداق سائر الانتزاعیات لان الوجود حکایۃ
عن نفس الحقیقۃ المتقررۃ والعقل حاکم بان مصداق جمیع اللواحق والانتزاعیات یجب ان یکون متقررا فی الواقع فالعقل یحکم بان کلما
ینتزع شیئ عن شیئ فان ذلک الشیئ المنتزع منہ موجود ای مصداق للوجود فالعقل حاکم بکون انتزاع سائر الانتزاعیات عن الماہیۃ بعد
انتزاع العقل معنی الوجود عنہا من جہۃ حکمہ باستحالۃ انتزاع مفہوم عما لا یکون مصداق الوجود ای لا یکون حقیقۃ متقررۃ ومن جہۃ استلزام
ملاحظۃ التقرر انتزاع معنی الوجود من حیث ان الوجود عبارۃ عن مفہوم التقرر فی مرتبۃ الحکایۃ لا من جہۃ ان مصداق الوجود مقدم
علی مصداق اللوازم وہذا التحقیق دقیق یحتاج فی فہمہ الی لطیف القریحۃ **قولہ** والا فیقع طباع وجد فوجد اعلم ان الناس قد خبطوا فی ہذا
المقام لاسیما صاحب الافق المبین وقد خبط الشارح فی اقتفاء اثرہ وہذا آفۃ التقلید فلنقص علیک ما قالوا فی ہذا الباب ثم لننفض
جلباب الارتیاب عن وجہ الصواب فنقول قد استدل الحکماء علی عینیۃ الوجود للواجب بانہ لو کان زائدا علیہ لکان معلولا اما للغیر
وہو باطل لاستلزامہ امکان الواجب او لذاتہ تعالی فیکون ذاتہ تعالی مقدمۃ علیہ بالوجود ویقع طباع وجد فوجد بین الواجب تعالی
وبین الوجود ویصح ان یقال وجد الواجب فوجد الوجود فیکون وجودہ تعالی فی مرتبۃ العلۃ مقدما علی وجودہ المعلول فاما ان یکون ذانک
الوجودان متحدین فیلزم تقدم الشیئ علی نفسہ وہو بدیہی البطلان او متغایرین فیلزم ان یکون الواجب موجودا بوجودین بل بوجودات
شتی غیر متناہیۃ وہو ایضا باطل بداہۃ علی ما سیاتی واعترض الامام فی شرح الاشارات بانہ اذا کان وجود الممکن زائدا علیہ کما ہو مذہبہم
کان قائما بہ فیکون الممکن قابلا لہ والقابل یجب تقدمہ علی المقبول فقد لزم علیہم فی الممکن ما الزموا المتکلمین فی الواجب والحاصل
ان الماہیۃ الممکنۃ علۃ قابلۃ للوجود عند الحکماء کما ان ذات الواجب علۃ فاعلۃ لہ عند المتکلمین فلو وجب تقدم العلۃ الفاعلۃ للوجود
علی الوجود بالوجود کما زعمہ الحکماء فی ہذا الدلیل لزم تقدم الماہیۃ الممکنۃ علی وجودہا بالوجود ایضا اذ العلیۃ فی کلیتہما متحققۃ غایۃ الامر ان
العلۃ فی الاول فاعلۃ وفی الثانی قابلۃ واجاب عنہ المحقق فی شرح الاشارات بان کلامہ ہذا مبنی علی تصورہ ان للماہیۃ ثبوتا
فی الخارج دون وجودہا ثم الوجود یحل فیہا وہو فاسد لان کون الماہیۃ ہو وجودہا والماہیۃ لا تتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان تکون
فی العقل منفکۃ عن الوجود فان الکون فی العقل وجود عقلی بل بان العقل من شانہ ان یلاحظہا وحدہا من غیر ملاحظۃ الوجود و
عدم اعتبار الشیئ لیس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماہیۃ بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان الماہیۃ لیس لہا
وجود منفرد وللوجود وجود آخر حتی یجتمعا اجتماع القابل والمقبول بل الماہیۃ اذا کانت فکونہا وجودہا والحاصل ان الماہیۃ انما تکون
قابلۃ للوجود عند وجودہا فی العقل فقط ولا یمکن ان تکون فاعلۃ لصفۃ خارجیۃ عند وجودہا فی العقل فقط انتہی وہذا الکلام لظاہرہ فاسد
لان مبنی النقض لیس ما زعمہ ہذا المحقق من تصور الناقض ثبوت الماہیۃ فی الخارج بدون الوجود لان الناقض غیر قائل بہ علی

تقدير القول بثبوت الماهية بدون الوجود ليس للنقض وجه اذ تقدم التشبث كان فى كون الماهية قابلة للوجود على ان معنى النقض وهو
اجراء الدليل حيث تخلف الحكم انما يحصل اذا لم يكن قبول الوجود مشروطا بسبق الثبوت اذ حاصله ان الدليل يقتضى سبق الوجود للقابل
الوجود ايضا مع انه باطل الا ان يوجه بان مراده ان كلام الناقض مبنى على تصور انه يلزم من كون المهية قابلة للوجود ثبوت الماهية
فى الخارج قبل الوجود كما يلزم ذلك من كونها فاعلة وذلك تصور لا استدلال له كما ذكره مفصلا ثم انه اعترض على هذا الجواب بان الاتصاف
اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم
كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية وما يقال من ان الوجود بمعنى الموجود عين الماهيات الخارجية وعارض لها فى
الاعتبار الذهنى فمجاز ان يسمى عقليا باعتبار ان زيادته على الماهية فى اعتبار العقل وان يسمى خارجيا باعتبار انه عين الماهية فى
الخارج وهذا هو المراد بالصفة الخارجية وتسمية بالصفة لكونه عرضا عاما للمهيات ولا اخفاء فى ان فاعل الموجود الذى هو عين الامر
الخارجى يجب ان يكون موجودا فى نفس الامر ولا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالمهية من حيث هى هى التى لا توجد الا فى ملاحظة
العقل ساقط لجريان مثل ذلك فى القابل ايضا فان القابل للوجود بمعنى الموجود الذى هو عين الامر الخارجى لا يجوز ان يكون
امرا اعتباريا بل يجب ان يكون فى نفس الامر فالفرق بين القابل والفاعل تحكم وقال صاحب المحاكمات فى توجيه كلام المحقق
ان حاصله انه ان اريد بكون الماهية قابلة للوجود انها قابلة له فى العقل بخلاف نعم انها ليست بمتقدمة بل هى متقدمة فى الوجود العقلى
ضرورة ان الماهية تتحقق فى العقل ثم يعرض لها الوجود الخارجى وان اريد انها قابلة له فى الخارج فهو ممنوع وانما يكون ذلك لو كان للوجود
وجود منفرد عن وجود المهية فى الخارج كما فى اتصاف الجسم بالبياض وهو باطل واورد على هذا التوجيه بوجوه الاول ان قول المحقق
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل لغو لا دخل له فى الجواب على هذا التوجيه فان قيل انه بيان للفرق بين
القابل للوجود والفاعل للوجود قبل امكان الوجود صفة خارجية كانت المهية قابلة له فى الخارج وان لم يكن صفة خارجية لم يكن الماهية
على تقدير كونها فاعلة لوجودها فاعلة لصفة خارجية الثانى انه لا يرتبط هذا التوجيه بقول المحقق كلامه هذا مبنى على ان للمهية ثبوتا
فى الخارج دون وجودها الثالث انه للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود بحسب العقل وكفى فى تقدم العلة القابلة
تقدمها بالوجود العقلى فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل وليكف فى تقدم العلة الفاعلة ايضا تقدمها بالوجود العقلى من غير ان
يكون له تقدم بحسب الوجود الخارجى فان قيل الكلام فى ماهية الواجب ووجودها فلو كانت علة لوجودها الخارجى كان الوجود العقلى
لماهية الواجب مقدما على وجوده الخارجى فيلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب وهو محال قلنا معنى تقدم العلة على معلولها
بالوجود العقلى ان يكون الوجود العقلى للعلة مقدما على الوجود العقلى لمعلولها وانما يلزم من هذا تقدم الوجود العقلى لماهية الواجب على
الوجود العقلى لوجودها الخارجى لا تقدم الوجود العقلى لماهية الواجب على وجودها الخارجى حتى يلزم ان يتحقق عقل قبل وجود الواجب.

بل اللازم وجود العقل قبل الوجود العقلي لوجود الواجب ۵ ما في الحواشي القديمة للمحقق الدواني من انه لو كانت الماهية باعتبار وجودها
في العقل علة فاعلة للاتصاف بالوجود الخارجي كان موجوديتها في العقل قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيلزم ان يكون قبل
اتصافها بالوجود الخارجي عقل البتة وهو صريح البطلان غير وارد لان اتصاف الماهية بالوجود الخارجي بمعنى ان يكون هناك
موصوف وصفته انما هو في العقل واما كونه تعالى موجوداً في الخارج فليس اتصافا اذ مصداقه نفس ذاته الحقة وليس الوجود متمايزا
عنها في الخارج حتى يتحقق الاتصاف بنفس كون الواجب موجوداً في الخارج فالاتصاف انما يتحقق في العقل فيجوز ان يكون علته
هي الماهية الواجبة وتكون مقدمة عليه بحسب الوجود العقلي ولا يلزم من ذلك الا تقدم العقل على اتصافه بالوجود الخارجي الذي هو في
الذهن لا على كونه موجودا في الواقع فان ذلك ليس هو الاتصاف فان قيل لا يعقل كون الماهية علة لاتصافها بالوجود الخارجي
الا اذا كانت علة لمصداق الاتصاف وهي الماهية الموجودة في الخارج فلو كانت الماهية علة لاتصافها بالوجود الخارجي ومتقدمة عليه بحسب وجودها
العقلي كانت متقدمة على كونها موجودة في الخارج بحسب الوجود العقلي فيكون كونها موجودة في الخارج متاخرا عن وجودها العقلي ووجودها العقلي متاخر
عن وجود العقل والمتاخر عن المتاخر متاخر فيكون كون الواجب موجودا متاخرا عن وجود العقل وهو صريح البطلان قلت الكلام في المصداق فلا يعقل فاعلية الواجب
لوجوده ولا قابلية الممكن لوجوده فيلغو الكلام من الراس وتحقيق المقام على وجه تنكشف به الاوهام انه لا يخلو اما ان يكون الوجود صفة منضمة
او امرا انتزاعيا فان كان صفة منضمة وقيل ما به الموجودية في الواجب ايضا صفة منضمة اليه فاستدلال الحكماء على بطلانه تام بلا ريبة لان
حقيقة الواجب لو كانت علة للوجود الذي هو صفة منضمة اليها كانت متقدمة عليه بالوجود ويقع طباع وجد فوجد بعينه وحدت الحقيقة فوجد
وجودها فيلزم اما تقدم الوجود على نفسه او موجودية الواجب بوجودين بل بوجودات غير متناهية لكن يكون هذا الاستدلال منقوضا
بوجود الماهية الممكنة لانه صفة منضمة اليها كما هو راي المشائية والماهية الممكنة محل وعلة قابلة لها وكما يلزم العلة الفاعلة ان تكون متقدمة
على معلولها كذلك يلزم العلة القابلة ان تكون متقدمة على مقبولها بلا فرق فيكون النقض على الحكماء واردا على هذا التقدير ولا ينفع
ما قال المحقق في الجواب او يكون اتصاف الماهية بالوجود على هذا التقدير اتصافا انضماميا كاتصاف الجسم بالبياض ويجب ان
يكون المنضم اليه مقدما على المنضم بالوجود البتة ولا يجدي ايضا ما يقال ان قابل الوجود يجب ان يكون خاليا عن الوجود لئلا يلزم حصول
الحاصل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود وذلك لان قابل الوجود بمعنى ما ينضم اليه الوجود يجب
ان يكون موجودا اذ انضمام شئ الى شئ فرع وجود المنضم اليه وبطلان حصول الحاصل انما يدل على بطلان كون الوجود صفة منضمة
لا على خلو قابل الوجود عن الوجود بعد تسليم كون الوجود صفة منضمة فان كون المنضم اليه خاليا عن الوجود صريح البطلان وان كان الوجود
امرا انتزاعيا فالاستدلال المذكور غير معقول لانه ان قيل ان ماهية الواجب لو كانت علة لوجودها كانت سابقة عليه بالوجود
وصح ان يقال وجد الواجب فوجد الوجود كان ذلك كلاما لغوا ليس تحته طائل اذ ليس تمكين للوجود المصدري الانتزاعي وجود

فی الواقع متاخرعن وجود منشائہ حتی یکون المہیۃ التی ہی منشائہ سابقۃ علیہ یصح ان یقال وجدالواجب فوجد الوجود بل لیس
لکون الواجب علۃ لوجودہ علی ہذا التقدیر معنی سوی انہ منشاء انتزاعہ وہذا مما لایمکن انکارہ فکیف یستدل علی بطلانہ ولو فرض
بطلانہ بما ذکروہ جری البیان فی ابطال کون الذات الممکنۃ قابلۃ للوجود ای منشاء لانتزاعہ ایضا بلا فرق بینہ وبین کون الواجب
فاعلا لوجودہ بمعنی منشاء انتزاعہ والفرق الذی یفہم من کلام المحقق الطوسی فی جواب النقض انما ہو بان اخذ الوجود حیث ہو وصف
للممکن امرا انتزاعیا فمنع سبق الممکن علیہ لا فی الوجود العقلی واخذ حیث فرض الواجب علۃ لہ صفۃ خارجیۃ حتی لا یکفی لعلیتہ للواجب
تقدم الواجب علیہ فی الوجود العقلی واما ان اخذ الوجود فی المقامین بنحو واحد فلا فرق اما اذا اخذ الوجود بمعنی ما بہ الموجودیۃ اعنی
ما ہو منشاء لانتزاع الوجود المصدری وجوز زیادتہ علی الممکن وابطل زیادتہ علی الواجب بالاستدلال المذکور فلان الوجود
الحقیقی اعنی ما بہ الموجودیۃ لو کان زائدا علی الممکن وصفۃ منضمۃ الیہ کان الممکن متقدما علیہ کما انہ لو کان زائدا علی الواجب
کان معلولا لہ وکان الواجب متقدما علیہ فیلزم تقدم الوجود علی نفسہ او موجودیۃ بوجودات فی کلا المقامین واما اذا اخذ الوجود
بالمعنی المصدری الانتزاعی وجوز کون الممکن قابلا لہ بحسب الوجود العقلی وابطل کون الواجب فاعلا لہ بالاستدلال المذکور
فلا یتم الاستدلال فی کلا المقامین لانہ اذا کان الممکن قابلا لہ بحسب الوجود العقلی متقدما علیہ بحسب ذلک الوجود لم یکن معنی تقدم
الممکن علیہ فی الوجود العقلی الا ان العقل اذا انتزع منہ الوجود ووصفہ بہ لاحظ ذات الممکن اولا ثم لاحظ الوجود فوصفہا بہ ومثل ہذا
متحقق فیما اذا فرض الواجب فاعلا للوجود المصدری فالعقل یلاحظ الواجب اولا وینتزع منہ الوجود فیلحظ ثانیا فیحکم بتقدم الواجب
علیہ لکونہ منشاء انتزاعہ فیکون الوجود العقلی للواجب سابقا علی الوجود العقلی لوجودہ ولا یلزم من ذلک تقدم عقل من العقول علی موجودیتہ
الواجب فی الخارج من جہۃ تقدم العقل علی وجودہ العقلی المقدم علی وجودہ الخارجی المعلول لہ وذلک لان معنی معلولیتہ علی ہذا التقدیر
ہو صحۃ انتزاعہ منہ لا المعلولیۃ حقیقۃ اذ لیس للوجود المصدری تحقق فی الواقع وراء تحقق مصداقہ فلو کان الوجود معلولا حقیقۃ کان
مصداقہ معلولا حقیقۃ فیلزم علیۃ ذات الواجب لنفسہا وہی غیر معقولۃ اصلا ولا ہی مما یذہب الی القول بہ احد حتی یحتاج الی ابطالہ
ومع ذلک فالاستدلال الذی فیہ الکلام غیر ناہض بل غیر متوجہ علی ابطال ذلک اذ لو فرض ان الواجب علۃ لنفسہ لم یصح
ان یقال انہ علی ہذا التقدیر یقع ظباع وجد فوجد بینہ وبین الوجود فانکان الوجود المعلول عین الوجود المقدم الی آخر الدلیل
بل اللازم علی ہذا الشق ان یقع ظباع وجد فوجد بینہ وبین نفسہ وکلام الشارح صریح فی ان الکلام فی نفی علیۃ الواجب للوجود
المصدری لا فی نفی علیتہ لمصداقہ وفی ان حال الوجود بالقیاس الی الواجب لیس کحال اللوازم بالقیاس الی المہیۃ وکلام
صاحب الافق المبین ناطق بان المقصود ہو ان الوجود لیس من لوازم المہیۃ فعلم ان الکلام فی نفس الوجود المصدری لا فی
مصداقہ علی انہ لو کان الکلام فی المصداق عاد الی الشق الاول وہو ان یوخذ الوجود فی کلا المقامین بمعنی ما بہ الموجودیۃ وقد

عرفت انه على ذلك الشق لا يمكن الفرق بين وجود الواجب وبين وجود الممكن بكون وجود الواجب عينه وكون وجود الممكن زائدا عليه
ومع ذلك كله فالحكماء المشائية قائلون بان الوجود في الواجب عينه وفي الممكن صفة منضمة اليه فنقض الامام وارد عليهم بلا ريبة و
لا ينفع ما قال المحقق في جوابه لابتنائه على ان الوجود اعتبار عقلي وهو خلاف ما ذهب اليه الحكماء فلا يكون ما ذكره جوابا من قبلهم
وقد ظهر بما ذكرنا سقوط ما قيل في توجيه كلام المحقق من ان مراده ان النقض مبني على كون الوجود صفة منضمة الى الممكن فهو يقتضي
ثبوت المهية في الخارج قبل الوجود وكون الوجود صفة حالة فيها وليس الامر كذلك وانما يكون كذلك لو كان للوجود وجود منفرد
عن وجود المهية كما هو شان الصفات الانضمامية بالقياس الى موصوفاتها وليس كذلك فاذن اتصاف الماهية بالوجود انتزاعي
وكونها قابلة له انما هو بحسب الوجود الذهني فلا يلزم من كونها قابلة للوجود الا التقدم بحسب الوجود العقلي بخلاف فاعليتها اذ لابد
فيها من اتصاف الماهية بالوجود في الخارج فلابد من التقدم بحسب الخارج ولا يجوز ان يكون فاعليتها للوجود بحسب العقل والا لزم
تقدم العقل على موجودية الباري تعالى مع ان الفطرة شاهدة بان فاعل الامر الخارجي لابد له من وجود خارجي انتهى اما اولا
فلانه ان كان الكلام في الوجود الحقيقي فلا يمكن ان يقال ان اتصاف المهية بالوجود انتزاعي وقابليتها له بحسب العقل اذ الوجود
الحقيقي ليس امرا انتزاعيا وان كان في الوجود المصدري وكان معنى فاعلية المهية اياه كونها بنفسها منشاء لانتزاعه كما ان معنى فاعلية
المهية للوازمها ذلك وهذا لا يستلزم الا سبق نفس المهية المتقررة في الخارج على الوجود الانتزاعي الذهني لا سبق الوجود على نفسه
ولا سبق عقل ما على موجودية الباري سبحانه نعم يستلزم سبق العقل على الوجود الانتزاعي العقلي لمفهوم الوجود بعد انتزاعه عن ذاته تعالى
ولا ضير فيه واما قوله فاعل الامر الخارجي لابد له من وجود خارجي فمسلم لكنه ان اريد بالامر الخارجي الامر الموجود في الخارج فليس الوجود
المصدري امرا خارجيا بهذا المعنى وان اريد به ماله النسبة ما الى الخارج وان لم يكن موجودا في الخارج فان اريد بفاعله منشاء انتزاعه
المتقرر في الواقع وبكون فاعله مما لابد له من وجود خارجي كونه مما يجب ان يكون بنفسه مصداقا للموجودية الخارجية في الواقع فصحيح
ومسلم ونحن مساعدون عليه قائلون بان فاعل الوجود اي منشاء انتزاعه بنفسه مصداق للموجودية الخارجية لكن لا يلزم من ذلك
تقدم الوجود على الوجود وان اريد بفاعله فاعل مصداقه فهذا خروج عن المبحث اذ الكلام على هذا الشق في الوجود المصدري لا في
مصداقه الذي هو الوجود الحقيقي واما ثانيا فلان القول بان اتصاف المهية بالوجود انتزاعي وان الماهية قابلة له بحسب الوجود
العقلي تسليم لما الزمه الناقض من عدم زيادة الوجود في الممكن ايضا على المهية اذ منشاء انتزاع الوجود على هذا التقدير هي نفس المهية
بلا انضمام امر اليها اذ لو كان مصداقه ومنشاء انتزاعه امرا منضما الى الماهية جرى النقض بذلك الامر المنضم فهذا بالحقيقة ليس جوابا
عن النقض بل تسليم له واما ثالثا فلان النقض الزامي على المشائية القائلين بان وجود الممكن صفة منضمة اليه فهذا الجواب لا يصح
من قبلهم لابتنائه على انكار كونه منضما هذا ولعلك قد دريت بما ذكرنا ان ما زعمه صاحب الافق المبين من ان الكلام في الوجود

المصدری وانہ لیس معلولا لہ تعالی علی نحو معلولیۃ اللوازم للماہیۃ وتبعہ الشارح لیس مما ینبغی ان یصغی الیہ فضلا عن ان یعول علیہ وان
الفرق بین وجود الممکن ووجود الواجب بان الاول زائد علی الماہیۃ والثانی عین الحقیقۃ مما لا سبیل الیہ الکلام وان فضی الی
الاطناب والتطویل لکنہ لا یخلو عن الافادۃ لاہل التحصیل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** تقدم علیہ بحسب الوجود المشہور
فی تقریر ہذا الکلام ان الواجب سبحانہ لو کان علۃ لوجودہ تقدم علی وجودہ بالوجود فیکون الوجود المعلول مسبوقا بالوجود فان کان
الوجود المسبوق عین الوجود السابق فیلزم تقدم الشئ ای الوجود علی نفسہ وہو باطل وان کان غیرہ لزم موجودیۃ الواجب سبحانہ
بوجودین وہو ایضا صریح البطلان فالشئ فی قولہ فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ ہو الوجود والضمیر فی او موجودیۃ راجع الی الواجب
بالذات ویمکن ان یقال معنی کلامہ انہ لو کان الوجود معلولا لہ تعالی کان الواجب سابقا علیہ بالوجود اذ لا معنی لکون الوجود
معلولا الا کون مصداقہ معلولا اذ لا تقرر لہ سوی تقرر المصداق فیکون الواجب الذی ہو بنفسہ مصداق الوجود سابقا علی مصداق
الوجود فاما ان لا یکون بین السابق والمسبوق تغایر اصلا فیلزم تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ او یکون بینہما تغایر فیکون الواجب
مصداقا للوجود مرتین مرۃ فی مرتبۃ العلیۃ ومرۃ فی مرتبۃ المعلولیۃ فیلزم موجودیۃ بوجودین ویمکن ان یقال انہ ابطال لکون وجودہ
تعالی معلولا لہ سبحانہ علی تقدیری کون الوجود امرا انتزاعیا وکونہ امرا انضمامیا وتقریرہ انہ لو کان الوجود معلولا لہ تعالی کان
الواجب سابقا علیہ بالوجود فان کان الوجود امرا انتزاعیا کان معنی علیۃ الواجب لہ علیتہ تعالی لمصداقہ اذ لا تقرر لہ سوی تقرر
مصداقہ فمعنی معلولیۃ الوجود ہی معلولیۃ مصداقہ وہو نفس ذات الواجب بلا انضمام امر الیہا فیلزم تقدمہ تعالی علی نفسہ
وان کان امرا انضمامیا کان الواجب سابقا علی وجود نفسہ بالوجود فیلزم موجودیۃ تعالی بوجودین فالمراد بالشئ علی ہذین التوجیہین
فی قولہ تقدم الشئ علی نفسہ الواجب نفسہ والضمیر فی قولہ او موجودیۃ بوجودین راجع الی القریب وہو الشئ ویمکن ایضا ان
یقال ان معنی کلامہ ان الواجب لو کان علۃ لوجودہ کان سابقا علیہ بالوجود فذانک الوجودان اما متحدان فیلزم تقدم
الوجود علی نفسہ وہو مستلزم لتقدم الواجب علی نفسہ اذ تقدم الوجود علی الوجود مع اتحادہما یستلزم تقدم المصداق علی المصداق
مع اتحادہما والمصداق ہو الواجب او متغایران فیلزم موجودیۃ الواجب بوجودین وعلی ہذا التوجیہ ایضا المراد بالشئ فی قولہ تقدم الشئ
علی نفسہ ہو الواجب والضمیر فی قولہ او موجودیۃ راجع الی الشئ **قولہ** او موجودیۃ بوجودین الظاہر ان کلمۃ او ہہنا للانفصال
الحقیقی لان الوجودین ان کانا متحدین لزم تقدم الشئ علی نفسہ وان کانا متغایرین لزم موجودیۃ الواجب بوجودین ولان
تقدم الشئ اعنی الواجب علی نفسہ لازم علی تقدیر کون الوجود امرا انتزاعیا وموجودیۃ الشئ بوجودین لازمۃ علی تقدیر کون الوجود
صفۃ منضمۃ کما بیناہ فی التوجیہ الثالث والحق ان کلمۃ او لمنع الخلو فان کلام الشارح انما ہو فی الوجود المصدری فلو کان الواجب
علۃ لہ کما ہو شان الماہیۃ بالقیاس الی لوازمہا کان سابقا علیہ بالوجود فیکون لہ تعالی وجودان سابق ومسبوق فان کانا

متحدين لزم تقدم الشئ على نفسه بوجهين الاول تقدم الوجود على نفسه والثانى تقدم مصداق احد الوجودين على مصداق الوجود الثانى مع كون مصداقيهما واحدا هو الواجب وان كانا متغايرين لزم موجودية الواجب بوجودين ولزم تقدم الواجب على نفسه ايضا لان احد الوجودين لما تقدم على الآخر لزم تقدم مصداق احد الوجودين على مصداق الوجود قطعا اذ ليس للوجود المصدرى تقرر يتقدم على شئ بحسب الواقع وراء تقرر المصداق فتقدمه هو تقدم مصداقه واذا المصداق واحد لزم تقدم المصداق على نفسه فاللازم على هذا الشق ليس هو موجودية الواجب بالوجودين فقط بل هى مع تقدم الشئ اعنى الواجب على نفسه فافهم **قوله** بل بوجودات غير متناهية وذلك لانا نسوق الكلام فى الوجود السابق فان كان عين الذات ثبت المطلوب والا كان معلولا للذات لاستحالة ان يكون مستفادا من الغير فيكون مسبوقا بوجود آخر والكلام فيه الكلام فاما ينتهى الى وجود هو عين الذات وهو المطلوب او لا ينتهى فيلزم موجودية تعالى بوجودات غير متناهية **قوله** وهما محالان اما استحالة تقدم الشئ فغنية عن البيان واما استحالة موجودية بوجودين فلان الشئ الواحد لو وجد بوجودين بمعنى ما به الموجودية فان كان ما به الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات الواحدة ذاتين وان كان غير الذات فان كفى احدهما فى موجودية الذات كان الآخر لغوا فلا يكون ما به الموجودية وان لم يكف احدهما بل كان موجودية الذات بهما جميعا لم يكن كل منهما ما به الموجودية وهو خلاف الفرض ولو وجد شئ واحد بوجودين مصدريين فاما ان يكون مصداقهما واحدا فلم يكن هناك الا وجود واحد فان الوجود نفس صيرورة الذات واما ان يكون مصداقهما متعددا فلا يكون الذات واحدة والسر فيه ان الوجود انما يتعدد بتعدد المضاف اليه فاذا كان المضاف اليه واحدا كان الوجود واحدا واما استحالة موجودية بوجودات غير متناهية فلانه لما امتنع موجودية شئ واحد بوجودين كان موجودية بوجودات لا تتناهى اولى بالامتناع ولانه لو وجد شئ واحد بوجودات لا متناهية فاما ان يكون تلك الوجودات اللا متناهية موجودات خارجية او مفهومات انتزاعية ذوات مناشئ موجودة خارجية وعلى التقديرين تلك الوجودات او مناشيها مرتبة لكون كل منها تلو السابقة مع كونها لا متناهية فيجرى فيها براهين التسلسل ولما سياتى فيما بعد فانتظر **قوله** او مجموع الوجودات كالوجود الاول النسخ ههنا مختلفة ففى بعضها اذ التعليلية وفى بعضها او الفاصلة وهذه العبارة منحلة عن الافق المبين والاوفق بما فى الافق المبين اذ التعليلية حيث قال ليس يتصور ان يكون الوجود لازما لماهية ما اصلا والا كان يقع طباع وجد فوجد بين الماهية ووجودها اللازم لها نفسها فيتقدم وجود الماهية على وجودها اللازم فاما ان يكون الوجود المتقدم هو الوجود المتاخر فكيف يتصور ان يكون بعينه يتقدم على نفسه واما ان يكون هناك وجودان متقدم ومتاخر فكيف يتكثر الوجود مما لا يتكثر الموضوع على ان الكلام فى المتقدم كالكلام فى المتاخر فيتسلسل وليس الغرض لبطلان التسلسل فانه مما لم يتبين بعد بل ان مجموع الوجودات المتسلسلة كالوجود الاول انتهى بالفاظه

بالفاظہ فقد علل استحالۃ موجودیۃ الشی بوجودات لامتناہیۃ بکون مجموع الوجودات کالوجود الاول و حاصل التعلیل ان مجموع
الوجودات الزائدۃ اللامتناہیۃ بحیث لایشذ عنہا شئی معلول لہ تعالی علی ہذا التقدیر کالوجود الاول ای الوجود الذی فرض اولا کونہ
معلولا لہ سبحانہ فیکون الواجب سبحانہ سابقا علی ذلک المجموع بالوجود و یکون ذلک لوجود السابق علی المجموع ایضا زائدا علیہ سبحانہ فیکون
خارجا عن ذلک المجموع لکونہ سابقا علیہ فلا یکون المجموع مجموعا ہف وحاصلہ ان مجموع الوجودات اللامتناہیۃ الزائدۃ علیہ سبحانہ کالوجود
الاول فی المعلولیۃ فیکون مسبوقا بالوجود فلا یکون غیر متناہ بل متناہیا من جانب المبدء و ایضا فی التقریر الاول ان لا یکون
ما فرض مجموعا مجموعا و فی التقریر الثانی ان لا یکون ما فرض متسلسلا متسلسلا و یمکن ان یقرر بان مجموع الوجودات الغیر المتناہیۃ
کالوجود الاول من حیث انہ کما ان الوجود الاول ما بالعرض کذلک جمیع الوجودات ما بالعرض اذ کل وجود یفرض من ہذہ الوجودات
مسبوق بوجود آخر و لیس فی سلسلۃ الوجودات الغیر المتناہیۃ وجود یکون ما بالذات غیر مسبوق بوجود آخر و اذا کان کذلک امتنع
تحقق تلک الوجودات لامتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فامتنع موجودیۃ الواجب بتلک الوجودات فقول الشارح اذ جمیع
الوجودات علی ہذا التقدیر تعلیل لقولہ و ہما محالان و لما کان استحالۃ تقدم الشی علی نفسہ و موجودیۃ الشئی الواحد بوجودین بدیہیۃ مشہورۃ
اعرض عن بیانہا و احالہ الی الفطرۃ السلیمۃ و اشتغل ببیان استحالۃ موجودیۃ بوجودات لامتناہیۃ و ہی و ان کانت بدیہیۃ ایضا اذ لما کان
موجودیۃ شئی واحد بوجودین بدیہیۃ الاستحالۃ کان موجودیتہ بوجودات غیر متناہیۃ بدیہیۃ الاستحالۃ بالطریق الاولی لکنہ بینہا بوجہ ما نف
افتنانا فی الکلام و تمرینا للافہام ہذا توجیہ کلام الشارح مطابقا لما خذہ و یمکن ان یقال انہ تعلیل للملازمۃ بین علیۃ الواجب لوجودہ و
موجودیتہ بوجودات لامتناہیۃ و حاصلہ ان سائر الوجودات کالوجود الاول فی المعلولیۃ فلا بد ان یکون کل وجود لہ سبحانہ مسبوقا بوجود
آخر لا الی نہایۃ و یخدشہ انہ لا معنی علی ہذا التوجیہ للفظ المجموع فی قولہ اذ مجموع الوجودات بل کان الواجب علی ہذا التوجیہ ان یقول
اذ سائر الوجودات کالوجود الاول و ایضا لا وجہ علی ہذا التوجیہ لتاخر قولہ اذ مجموع الوجودات عن قولہ و ہما محالان ہذا و کلام الشارح فی حاشیۃ
یدل علی ان الفاصلۃ حیث قال ہذا دلیل آخر علی اثبات عینیۃ الوجود لذاتہ تعالی مع قطع النظر عن ابطال الدور و التسلسل و حاصلہ انا اذا
اخذنا مجموع الوجودات الزائدۃ اللامتناہیۃ بحیث لا یشذ عنہا شئی فذلک المجموع کالوجود الاول فی کونہ مسبوقا بوجود المقتضی فالوجود السابق
علیہ الخارج عنہ یجب ان یکون عینہ و الا یکون من جملۃ آحادہ ہف انتہی و انت تعلم انہ لا یصح علی ہذا التوجیہ عطف قولہ او مجموع الوجودات
علی شئی من الکلام السابق بل ذلک القول علی ہذا التوجیہ غیر مربوط بما سبق و بالجملۃ فعبارتہ فی ہذا المقام لا تخلو عن الاختلال و ہذا آفۃ
الاخذ و الانتحال **قولہ** فوجوبہ و تقررہ و وجودہ نفس ذاتہ لان تلک الامور لو کانت زائدۃ علیہ تعالی کانت معلولۃ لہ تعالی و قد بطل ذلک
فاذن ہی نفس ذاتہ بمعنی ان مصداقہا نفس الذات بلا حیثیۃ زائدۃ **قولہ** و لیس لہ ماہیۃ وراء الوجود ای وراء الوجود الحقیقی الذی ہو
مصداق الوجود المصدری و الا فالوجود المصدری معنی اعتباری لا تحقق لہ فی الاعیان فلا یکون عین ماہیۃ من الماہیات الخارجیۃ

فضلا عن مہیۃ الواجب جلشانہ وظاہر ہذا الکلام یدل علی ان لہ تعالی مہیۃ ہی الوجود والظاہر من کلمات الحکماء انہ تعالی لا ماہیۃ لہ قال
الشیخ فی التعلیقات الاول تعالی لا ماہیۃ لہ وقال بہمنیار ہو محض وجوده لا ما یجب وجوده اذ لفظۃ ما اشارة الی المہیۃ فعلی ہذا قول الشارح
ولیس لہ ماہیۃ وراء الوجود من قبیل قول الشیخ فی التعلیقات کل ما ماہیۃ انیۃ لا ماہیۃ لہ والواجب ماہیتہ انیتہ انتہی وقد طال النزاع
بین المحقق الدوانی وبین معاصره الصدر الشیرازی فی اطلاق لفظ المہیۃ علی الواجب سبحانہ فجوزه المحقق وقال لہ ماہیۃ ہی الوجود
ومنعہ الصدر الشیرازی والحق انہ ان ارید بالماہیۃ الحقیقۃ الکلیۃ کما ہو مصطلح القوم فلا ماہیۃ لہ تعالی بہذا المعنی وان ارید بالمہیۃ
الذات فلا معنی لنفی الماہیۃ عنہ تعالی والمحقق الدوانی انما یقول انہ تعالی حقیقۃ بسیطۃ ممتازة بنفسہا عما عداہا ولا یقول انہ تعالی
ذو ماہیۃ کلیۃ وکلام الصدر لیس فی نفی الماہیۃ بمعنی الحقیقۃ الکلیۃ والا لم یبق لہ نزاع مع المحقق بل ہو ینفی الذات ویقول انہ تعالی
موجود محض لا شیئ موجود بخلاف الممکنات فانہا اشیاء موجودة ولا یخفی علی عاقل سخافۃ ہذا الکلام لانہ لو لم یکن لہ تعالی ذات یحکم علیہا
بالموجودیۃ فہو تعالی عما یقولہ الظالمون لا شیئ محض سبحانہ تعالی عما یصفون فان قال انہ ذات ہی بنفسہا مصداق الوجود یرجع الامر
الی ما افاده المحقق ہو واما قولہ انہ تعالی موجود محض فلیس لہ معنی فانہ ان اراد انہ نفس مفہوم الموجود فیلزم علیہ ان یکون الواجب سبحانہ مفہوما
اعتباریا وان اراد انہ بنفسہ مصداق الوجود یرجع الی ما افاده المحقق ولیس ہذا اول قارورة کسرت فی الاسلام **قولہ** وجوده وجود
اختلف اتباع الحکماء فی ان اطلاق الموجود علیہ تعالی کیف ہو بل ہو حقیقۃ او مجاز والظاہر من کلام الحکماء انہ مجاز لان الموجود ما قام بہ
الوجود وہو سبحانہ نفس الوجود لا ما قام بہ الوجود وقد نقل عن الشیخین ابی نصر وابی علی انہما قالا فی تعلیقاتہما ان اطلاق الموجود علی
الواجب مجاز فعلینا ان ننقل اولا ما قالوا فی ہذا المقام ثم نحقق الحق فقد قال المحقق الدوانی فی شرح ہیاکل النور ان الوجود الذی
ہو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاتہ ووجود غیره عبارة عن انتساب الغیر الیہ فالموجود اعم من الحقیقۃ الواجبۃ ومن غیرہا المنتسب
الیہا ثم قال فان قلت کیف یتصور کون تلک الحقیقۃ موجودة وہو عین الوجود وکیف یعقل کون الموجود اعم من تلک الحقیقۃ و
من غیرہا قلت لیس الموجود ما یتبادر الی الفہم ویوہمہ العرف من انہ امر مغایر للوجود بل معناه ما یعبر عنہ بالفارسیۃ ہست ومرادفاتہ
فاذا فرض الوجود مجردا عن غیره قائما بذاتہ کان موجودا وجودا قائما بذاتہ کما لو فرض قیام الحرارة بنفسہا کانت حرارة وحارة فان قلت
کیف یتصور المعنی الاعم للموجود قلت یمکن ان یکون المعنی احد الامرین اعنی الوجود القائم بنفسہ وما ینتسب الیہ انتسابا خاصا ویحال
ذلک ان یکون الموجود العام لہما ہو ما قام بہ الوجود اعم من ان یکون وجودا قائما بنفسہ فیکون قیام الوجود بہ عبارة عن قیام الشیئ
بنفسہ ومن ان یکون قیام الوجود بہ من قبیل قیام الامور المنتزعۃ العقلیۃ بمعروضاتہا ولا یلزم من کون اطلاق القیام علی ہذا المعنی
قیام الشیئ بنفسہ مجازا ان یکون اطلاق الموجود علیہ مجازا انتہی کلامہ ملخصا ونظیره من حواشیہ الجدیدة علی شرح التجرید ان الموجود ہو ما قام بہ
الوجود اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا مآلہ الی سلب القیام بالغیر والممکنات موجودة بمعنی ما قام بہ الوجود قیاما حقیقیا والواجب موجود بمعنی

ماقام به الوجود قياما مجازيا وانت تعلم ما في كلامه من الاضطراب والاختلال فانه ذكر اولا ان الوجود الذي هو مبدء اشتقاق الموجود امر قائم بذاته هو الواجب تعالى وذكر اخرا ان القيام الماخوذ في قول القائل الموجود ماقام به الوجود اعم من قيام الشئ بنفسه وقيام الامور المنتزعة بمعروضاتها وهذا يدل على ان مبدء اشتقاق الوجود المصدري فانه الذي قيامه بالممكنات من قبيل قيام الامور المنتزعة بمعروضاتها وهو مخالف لما ذكر اولا من كون مبدء الاشتقاق امرا قائما بذاته ثم هذا الكلام غير صحيح في نفسه لانه ان اريد بقوله الموجود ماقام به الوجود الوجود المصدري فلا يصح ان يقال قيام الوجود اعم من قيامه بنفسه ومن قيامه بالغير لان الوجود المصدري يستحيل قيامه بنفسه وان اريد به الوجود الحقيقي فلا يصح ان يقال ان قيامه بالغير من قبيل قيام الامور المنتزعة بمعروضاتها اذ الوجود الحقيقي ليس امرا انتزاعيا ثم انه ان كان مبدء اشتقاق الموجود الوجود الحقيقي فلا قيام له بالغير اصلا وليس قيامه اعم من القيام بنفسه ومن القيام بغيره ضرورة ان الوجود الحقيقي غير قائم بشئ غيره اصلا لا بالواجب لانه عينه ولا بالممكن اذ ليس في الممكن صفة يكون مصداق الموجودية كما اسلفنا وهذا المحقق ايضا معترف بذلك وان كان مبدء اشتقاقه الوجود المصدري فهو قائم بالغير قيام الامور المنتزعة بمناشيها في الواجب والممكن جميعا هذا وما ذكر من انه لا يلزم من كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا ان يكون اطلاق الموجود مجازا فانما هو اذا لم يكن معنى الموجود ماقام به الوجود واما اذا كان معناه ذلك فلا ريب في استلزام كون اطلاق القيام على القيام بنفسه مجازا كون اطلاق الموجود عليه تعالى مجازا فان معنى المشتق حقيقة ماقام به المبدء حقيقة كما لا يخفى على المتتبع ولعل لكلامه وجها لا اصل وصاحب الافق المبين قد اقتفى اثر هذا المحقق في هذا المقام لكنه زاد في الكلام اختلاطا وما زاد الا خبالا فذكر اولا ان الموجود اعم من ان يكون متصفا بالوجود ومما هو عين الوجود ثم زعم ان اطلاق الموجود على الواجب مجاز ثم اضطرب فقال الموجود ماقام به الوجود اعم من ان يكون القيام حقيقيا او مجازيا بمعنى قيام الشئ بذاته بمعنى عدم القيام بالغير وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم ان يكون اطلاق الموجود على هذا القسم مجازا وهذا تهافت لا يليق للعاقل فضل الاشتغال فضلا الاعتناء بابطاله وقال الخوانساري في حواشي الحاشية القديمة الصواب ان يقال ان معنى المشتق معنى بسيط المعبر عنه بالفارسية بهست وسياه وهذا المعنى انما يصدق على ماقام به فرد من المشتق منه او حصة منه وصدقه على المبدء القائم بنفسه لا يكون معللا فمرجع معنى المشتق الى ماقام به المبدء قياما حقيقيا او قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بالغير فالموجود ماقام به الوجود باحد القيامين والممكنات تصير موجودة لعروض حصة من الوجود لها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل واما الواجب تعالى فهو فرد من الوجود قائم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية الى عروض حصة الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حصة من الوجود حتى يلزم الموجودية بوجودين بل ليس هناك الا فرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود بنفسه واما مفهوم الموجود المطلق فان اريد به ماقام به الوجود قياما حقيقيا فليس محمولا على الواجب تعالى اذ لا قيام هناك وان اريد به المعنى العام اي ماقام به الوجود مطلق القيام سواء كان قياما حقيقيا او قياما مجازيا فهو محمول عليه تعالى في ضمن صدق الوجود الخاص اي ماقام

الموجود

به الوجود قيا ما مجازيا عليه تعالى ہذا ملخص كلامه وانت تعلم انه تطويل بلا طائل اما اولا فلانه ان اراد بالوجود الوجود المصدرى الذى ہو من
المعقولات الثانية فلا يصح قوله واما الواجب فهو فرد من الوجود وقائم بنفسه اذ يستحيل ان يكون الواجب فردا لهذا المفهوم الاعتبارى الا
ان يريد بالفرد منشاء الانتزاع لكن الممكن ايضا فرد من الوجود بهذا المعنى لانه ايضا منشاء لانتزاعه وان اريد بالوجود ما ہو مصداق لهذا المعنى
فسلم ان الواجب فرد من مصداق الوجود وقائم بنفسه وان الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى انما يصدق على الواجب بمعنى
ما قام به الوجود قياما مجازيا بمعنى سلب القيام بغيره لكن صدق الموجود بالمعنى المشتق من الوجود بهذا المعنى على الممكن بمعنى ما قام به
الوجود قياما حقيقيا محل نظر لان الوجود بمعنى مصداق الوجود المصدرى البديهى ليس قائما بالممكن اصلا بل ہو نفس الممكن والحاصل
ان الوجود المصدرى ليس عين الواجب بل منتزع منه والوجود الحقيقى ليس قائما بالممكن فان كان الموجود مشتقا من المعنى المصدرى فلا
يصح ان يقال انه تعالى موجود بمعنى ما قام به الوجود قياما مجازيا وان كان مشتقا من الوجود الحقيقى فلا يصح ان يقال ان الممكن موجود
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا واما ثانيا فلان قوله الممكنات تصير موجودة بعروض حصة من الوجود لها ليس له كثير معنى فانه ان
اراد به ان كون الممكنات مصاديق للموجود فى الواقع انما ہو بعروض حصة من الوجود لها فى الواقع فذلك صريح البطلان اذ الوجود وحصته
من الاعتبارات العقلية والمعانى الانتزاعية التى ينتزعها العقل من الحقائق ولا عروض لها فى الواقع فان العروض فى الواقع
يستدعى تغاير العارض والمعروض فى الواقع وليس فى الواقع الا نفس الحقيقة التى ہى مصداق للوجود ومنشاء لانتزاعه فليس ما به
موجودية الاشياء عروض حصة لها وان اراد ان صدق المفهوم المشتق للوجود عليها فى ملاحظة الذہن انما ہو بعروض حصة من الوجود
لها بمعنى ان الذہن ينتزع من الحقائق المتقررة معنى انتزاعيا يعبر عنه بالوجود ثم يصفها به ويحمل المعنى المشتق منه عليها فذلك مسلم
لكن لا يستقيم على ہذا قوله فهى محتاجة فى الموجودية الى الجاعل اذ لا يلزم من ذلك الاحتياج فى الموجودية الى الجاعل واما ثالثا فلان قوله و
ليس ہناك عروض حصة من الوجود من الاباطيل الفاحشة فانه اما ان يكون الوجود المصدرى المطلق منتزعا عن الواجب سبحانه اولا
يكون منتزعا عنه سبحانه والثانى باطل بل كفر صريح فان ما لا ينتزع عنه مفهوم الوجود المعبر عنه بهستى معدوم محض لا محالة وعلى الاول
تتخصص الوجود المصدرى المطلق بالاضافة الى ذاته تعالى ولا ريب فى ان الوجود المصدرى وحصته ليستا عين الواجب سبحانه
فيكونان لا محالة عارضين له فكيف ينكر عروض حصة الوجود له تعالى وما يفهم من قوله حتى يلزم الموجودية بوجودين من لزوم الموجودية
بوجودين على تقدير القول بعروض حصة الوجود له تعالى فى غاية السقوط لان الوجود المصدرى ليس مناطا للموجودية حتى يلزم من عروض
الوجود المصدرى له تعالى موجودية الواجب بوجودين الاول الوجود الذى ہو عينه والثانى الوجود المصدرى العارض والتحقيق فى ہذا
المقام انك قد عرفت ان الوجود يطلق بنحو من الاشتراك الصناعى او بالحقيقة والمجاز على معنيين الاول الوجود المصدرى والثانى
الوجود الحقيقى والموجود يصلح الاشتقاق من كليهما غاية الامر ان اشتقاقه من الحقيقى جعلى لانه ليس من المعانى الحدثية المصدرية والمشتق

واالکان معنی بسیطا اجمالیا کما ستعرف انشاء الله تعالی لکن مفہومه یساوق مفہوم ما قام به المبدء اعم من ان یکون قیام المبدء انضمامیا
او انتزاعیا فبین صدق المشتق علی شئ حقیقة وبین قیام مبدء الاشتقاق به حقیقة تلازم بلا ریب اما مثلا صدق المشتق علی شئ فقد
یکون قیام مبدء الاشتقاق به وقد یکون نفس ذات ما صدق علیه بلا زیادة امر علیها وقد یکون ذات ما صدق علیه مع حال ما
ونسبة ما فالاول فیما اذا کان المشتق مشتقا من صفة انضمامیة کالاسود فمناط صدقه علی شئ قیام السواد به والثانی فیما اذا کان المشتق
مشتقا من مبادی انتزاعیة یکون منشأ انتزاعها نفس ذات الموضوع بلا زیادة امر علیها کالوجود والتشخص والوحدة ولوازم الماہیة
عندنا والثالث فیما اذا کان المشتق مشتقا من مباد اضافیة او سلبیة کالفوقیة والعمی مثلا اذا تمہد ہذا التصویر فنقول اما الموجود المشتق
من الوجود الحقیقی فمعناه ما قام به الوجود الحقیقی واذ الوجود الحقیقی غیر قائم بشئ اصلا اما عندنا فلضرورة انه عین الماہیة فی الواجب والممکن جمیعا کما حققناه سابقا
واما عند من ذہب الی الجعل البسیط مع انکار کون الوجود عین الماہیة فی الممکن کالمحقق الدوانی وصاحب الافق المبین فلعدم تحقق الوجود الحقیقی فی
الممکن عندہم بل انما المتحقق فی الممکن عندہم الوجود المصدری المطلق وحصته فلا یصح اطلاق الموجود بہذا المعنی حقیقة علی شئ
من الواجب والممکن الا عند المشائیة القائلین بان الوجود صفة منضمة الی الممکن قائمة به حقیقة فعندہم صدق الموجود بہذا المعنی
علی الممکن حقیقی واما عند من نفی کون الوجود صفة منضمة فلا یصح اطلاقه وصدقه علی شئ الا مجازا بان یراد بالقیام الماخوذ فیما قام
به الوجود القیام بنفسه بمعنی سلب القیام بغیرہ فح یصدق الموجود المشتق من الوجود الحقیقی علی الواجب سبحانه بالاتفاق وعلی الممکن
ایضا عندنا معشر القائلین بعینیة الوجود الحقیقی فی الکل لکن ہذا الصدق مجاز والقیام الماخوذ فی ہذا المشتق مجاز واشتقاقه لکونه
جعلیا ایضا مجاز واما الموجود المشتق من الوجود المصدری فہو صادق حقیقة علی الواجب والممکن جمیعا لان مبدء اشتقاقه وہو الوجود
المصدری قائم بالواجب والممکن قیاما انتزاعیا لکن مصداق حمل الموجود علی الواجب نفس ذاته بالاتفاق وعلی الممکن ایضا نفس ذاته
عندنا ولیس مصداق الحمل ومناط الموجودیة قیام الوجود لانه لیس صفة منضمة بل منشأ انتزاع الوجود وہی الذات الواجبة والذوات
الممکنة ہی مصداق حمل الموجود ومطابق صدقه فالواجب سبحانه وجود ای وجود حقیقی وموجود بمعنی ما قام به الوجود المصدری ووجوب
ای وجوب حقیقی وواجب بمعنی ما قام به المعنی المصدری للوجوب وہکذا سائر الصفات فہو قدرة بالمعنی الحقیقی وقادر بمعنی ما قام به القدرة
بالمعنی المصدری وعلی ہذا القیاس ہذا غایة التحقیق فی ہذا المقام **قوله** فطباع الامکان لما کان مقصود الشارح بیان قول المص
جعل الکلیات والجزئیات وکان بیانه موقوفا علی بیان انہا محتاجة الی الجاعل اذ لو لم تکن محتاجة الی الجاعل لم تکن موجودة بجعل
الجاعل بل کانت موجودة بنفسہا بین اولا ان الموجود علی قسمین الواجب والممکن وان الواجب لا یحتاج الی علة وان ذاته لیست
علة لوجوده فہو مستغن محض عن العلة ثم فرع علیه ان الامکان علة لافتقار الممکن الی العلة ثم بین ان الممکنات کلہا کلیاتہا وجزئیاتہا
مستندة الی الواجب سبحانه ومتقررة بجعله فہناک تم مقصوده وتوجیه تفریعه علیة الامکان للافتقار علی الجاعل ان الوجوب و

الیہ

والضرورة لما كان ملزوما للاستغناء عن الجاعل كان سلب الوجوب والضرورة ملزوما للحاجة اليه وهذا غنى عن تجشم الابانة فان
العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن تيقن بعدم ترجح احد طرفيه على الآخر بالنظر الى ذاته وحكم باحتياجه فى ترجح احد طرفيه الى المؤثر فالعلة المحوجة
الى المؤثر هو الامكان كما ان علة الاستغناء هى وجوب التقرر كما فى الواجب سبحانه او وجوب اللاتقرر كما فى الممتنع ويوجد فى بعض
النسخ الواو العاطفة بدل الفاء التفريعية وتوجيه الكلام عليه ظاهر فان الموجود قسمان الواجب والممكن وبين حال القسم الاول
من استغنائه وعدم تعلقه بعلة وعليته ولما فرغ عنه شرع فى بيان حال القسم الثانى من احتياجه الى الجاعل لنفس معنى الامكان
فذكر القسم الاول وبيان استغنائه عن العلة على هذه النسخة استطرادى فى هذا المقام فان المقصود بيان ان الممكنات من الكليات
والجزئيات مجعولة للواجب سبحانه وعلى النسخة الاولى مسوق لبيان حاجة الممكن لنفس طباع الامكان الى الجاعل عز مجده وهذا
قد بان بما ذكرنا ان علة احتياج الممكن الى الجاعل هى طباع الامكان وقيل انها الحدوث وقيل الحدوث شطر من علة افتقار الممكن
الى العلة وقيل بل شرط لها والحق انها الامكان كما عرفت فان العقل اذا لاحظ مفهوم الممكن قضى بعدم ترجح شئ من التقرر واللاتقرر
بالنظر الى ذاته وحكم بافتقاره فى ترجح احدهما الى جاعل فالجزم بالامكان يعطى الجزم بالافتقار فالامكان هى علة الافتقار واعترض على
هذا البيان بعض افاضل الروم فى تعليقاته على الحواشى الشريفية على الشرح القديم للتجريد بانا نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام
الجزئين معا بمجرد الجزم بعدم الجزء الواحد فعلى مقتضى هذا البيان يلزم ان يكون عدم الجزء الواحد فى هذه الصورة علة مستقلة لعدم
الكل وليس كذلك بل العلة المستقلة فى هذه الصورة لعدم الكل انعدام الجزئين معا فمجرد الجزم بالامكان ان استلزم الجزم بالافتقار لكن لا يلزم منه ان يكون
الامكان علة مستقلة للافتقار هذا كلامه قلت فى شرح تهذيب الكلام لا ريب ان العلة الغير المستقلة لا يلزم منها وجود المعلول فالعلة التى يلزم من نفس الجزم
بها الجزم بمعلولها مستقلة قطعا والامكان بالقياس الى الافتقار كذلك لان من جزم بكون الشئ ممكنا جزم بكونه مفتقرا الى العلة
جزما فالامكان علة مستقلة للافتقار واما قوله انا نجزم بعدم الكل الى آخره فجوابه ان العلة المستقلة لعدم الكل هى انعدام علة
الكل وانعدامها انما هو بانعدام جزء من اجزائها لا بعينه ومن جملة اجزائها اجزاء الكل ففى الصورة التى فرضها علة انعدام الكل حقيقة
هى انعدام علته لا انعدام جزئيه خاصة ولا انعدام احد جزئيه بعينه فانما نجزم بعدم الكل الذى انعدم بانعدام الجزئين معا بمجرد الجزم
بانعدام جزء واحد لان انعدام الجزئين معا ليس علة بالحقيقة لانعدام ذلك الكل بل علة انعدامه انعدام احد اجزاء علة وجوده والجزم
بانعدام احد اجزاء علته يحصل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئى الكل فلذا نجزم بعدم الكل بمجرد الجزم بانعدام احد جزئيه ولا يتوقف الجزم بعدم
الكل على الجزم بانعدام الجزئين معا فما الزمه هذا الفاضل بقوله على مقتضى هذا البيان يلزم ان علة عدم الكل انعدام علته المساوق لانعدام
احد جزئيه لا بعينه وان تحقق انعدام احد جزئيه فى ضمن انعدام الجزئين معا فافهم فانه يحتاج الى تلطيف القريحة والبيان المسكت لمن زعم
ان الحدوث علة لافتقار الممكن الى العلة او شطر منها او شرط لها ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فهو متاخر عن الوجود

والوجود متاخر عن الايجاب والايجاد متاخر عن افتقار الموجد الى الموجد فالحدوث متاخر عن الافتقار بمراتب فكيف يكون علة له واما الامكان
فهو مقدم على الوجود ومتحقق حالة العدم ايضا لانه سلب ضرورة الطرفين بالنظر الى الذات فلا ضير في كونه علة للافتقار وهو ظاهر و
ما اصعب الامر على الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث توهم ان الامكان متاخر عن الوجود صونا للقاعدة القائلة بان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ كان ثبوت الامكان للماهية يرد نقضا عليها لكون الامكان متقدما على الوجود وانت
تعلم انه لا يصح على رايه ان يكون الامكان علة الافتقار لتاخره عن الوجود المتاخر عن الافتقار وكذا الحدوث فاي شيء علة للافتقار
على ان القول بتاخر الامكان عن الوجود صريح البطلان واما الكلام على القاعدة المذكورة فياتي ان شاء الله تعالى **قوله** ويتبعه
الافتقار في وجوده وذلك لان الوجود كما سبق نفس صيرورة الذات فهو امر انتزاعي لا تقرر له لا ابتناء انتزاعه في الواقع فلا يكون
الممكن بحسب وجوده مفتقرا الى الجاعل في الواقع بالذات بل انما المفتقر الى الجاعل اولا وبالذات منشأ انتزاع الوجود وهو نفس
الحقيقة فيكون الافتقار اولا وبالذات لنفس الحقيقة وثانيا وبالعرض للوجود **قوله** الى جاعل موجب اي جاعل يرجح احد طرفي الممكن
اعني التقرر واللاتقرر ترجيحا بالغا الى حد الوجوب وليس المراد بالجاعل الموجب ما يقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الجاعل
الحق فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فانما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فهو بامره النافذ يوجب كل شيء اراده
فيجب فيوجد **قوله** فان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الممكن لم يترجح الوجود وذلك لانه لا يمكن وجود الممكن باولوية لوجوده من تلقاء ذاته
او من تلقاء غيره غير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه باولوية لعدمه من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره كذلك اما انه لا يمكن وجوده
او عدمه باولوية من تلقاء ذاته فلانه لو كان الوجود او العدم مثلا اولى للماهية الممكنة بالقياس الى الآخر سواء كانت الاولوية بمعنى كونه
انسب واليق او بمعنى كونه مقتضى الذات كان ارجح وكان الطرف الآخر مرجوحا فاما ان يمكن وقوع الطرف المرجوح او لا يمكن والاول
باطل لانه يستلزم امكان ترجيح المرجوح والثاني ايضا باطل لان عدم امكان الطرف المرجوح يستلزم وجوب الطرف الراجح وقد فرض
ان الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب ومن العجائب ما اورده صاحب الافق المبين على هذا البيان من ان اولوية طرف بعينه ورجحانه
بحيث لا يبلغ الى حد الوجوب انما يستلزم مرجوحية الطرف الآخر على سبيل الرجحان لا على سبيل اللزوم فلا تبلغ مرجوحية الطرف
الآخر حد الامتناع حتى تبلغ راجحية الطرف الاول الى حد الوجوب بل امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا مرجوحا يجامع بل يتعقل
وهو متضمن في اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا لا لازما هذا حاصل كلامه وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له كثير معنى فان مع ما ذكره
من ان اولوية طرف بعينه بحيث لا تبلغ الى حد الوجوب لا يستلزم مرجوحية الطرف الآخر بحيث تبلغ الى حد الامتناع بل انما يستلزم مرجوحية
الطرف الآخر على سبيل الرجحان بحيث يمكن وقوع الطرف الآخر امكانا ضعيفا مسلم بالنظر الى نفس مفهوم الاولوية الغير البالغة الى
حد الوجوب في بادي الراي لكن النظر الدقيق يقضي بان اولوية احد الطرفين سواء فرضت بالغة الى حد الوجوب او غير بالغة

الى يستلزم بالحقيقة امتناع الطرف الآخر لانه لما امتنع ترجح احد المتساويين من غير مرجح كان ترجح المرجوح اولى بالامتناع وما
ذكره من ان امكان وقوع الطرف المرجوح امكانا ضعيفا متضمن فى اولوية وقوع الطرف الراجح وقوعا راجحا مسلم بالنظر الى مفهوم
اولوية وقوع الطرف الراجح رجحانا لا تبلغ الى حد الوجوب لكن دقيق النظر حاكم بامتناع ترجح الاضعف على الاقوى والمرجوح على
الراجح الاولى ولما امتنع ترجح احد الطرفين المتساويين من دون مرجح مع تساوى امكانهما فى القوة والضعف فترجح الطرف الذى
امكانه ضعيف على الطرف الاولى يمتنع بالطريق الاولى ومن العجب العجاب ان لم يكن منه عجيبا انه ذكر قبيل ذكر هذا الايراد دليلا على
نفى الاولوية الذاتية آخذا من كلام المعلم الثانى بهذه العبارة على تقدير وجود الشئ بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس بلا علة لكونه
جهة امكانية والذات مبدء رجحان الاتصاف به فيكون الذات لا محالة علة اوليس العلة لا يعنى بها الا ما يترجح المعلول فاذن
يكون الشئ علة لاتصاف نفسه بالوجود واذ هو غير واصل الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء رجحان الوجود والا لزم بلوغ الرجحان
الى حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا لسبب بل مع فرض بقاء سبب الوجود ولا يسيغ ذلك الا ما دماغ السفسطة
ومخ عظام الفساد انتهى وحاصله لا يزيد على انه لو كان الوجود اولى للممكن من العدم فان لم يجز وقوع العدم كانت الاولوية بالغة الى
حد الوجوب والمفروض خلافه وان جاز وقوع العدم لزم جواز وقوعه بلا سبب مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو
نفس الذات فيلزم ترجيح بلا مرجح بل مع فرض مرجح الوجود وهو نفس الذات فيلزم ترجيح المرجوح وهذا بعينه هو الدليل الذى اورد
عليه ما نقلنا عنه فحق ان يضرب ههنا المثل السائر الشعير يؤكل ويذم ثم انه يورد على ذلك الدليل بان مرجوحية الطرف المرجوح
انما يقتضى امتناعه بالنظر الى الذات امتناعا مقيدا بقيد من حيث مرجوحية هذا الطرف بالنظر اليها اعنى بحسب اخذ المقيس اليه الذات
المحيثية بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحيث اخذ المقيس الطرف المرجوح المحيث بالمرجوحية لا بحسب مفهوم ذلك الطرف
وهذا امتناع بشرط الوصف وهو امتناع بالغير لا بالذات فانما يلزم وجوب الطرف الراجح بالغير لا بالذات وليس فيه خرق الفرض اليس
وجوب ذلك الطرف بازاء امتناع الطرف المرجوح وامتناعه بحسب الوصف الذى هو ممكن الانسلاب عن الذات فما ظنك بالامتناع
المستند اليه انتهى وهذا الكلام مع ما فيه من الاطناب لا فضل له على طنين الذباب فانه على مقتضى ما ذكره يلزم ان يكون وقوع احد
الطرفين المتساويين من الممكن المتساوى الطرفين بلا سبب اصلا غير ممتنع لذاته بل ممتنعا بالغير لجريان مثل ما ذكره فيه بان
يقال امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين بالنظر الى الذات امتناع مقيد بقيد من حيث تساوى هذا الطرف بالنظر اليها اعنى
بحسب اخذ المقيس اليه الذات المحيثة بهذه الحيثية لا الذات من حيث هى او بحسب اخذ المقيس الطرف المساوى المحيث
بالتساوى لا الاصل مفهوم هذا الطرف وهذا امتناع بشرط الوصف الى آخر ما قال والالزام ان امتناع وقوع احد الطرفين المتساويين
من الممكن لا بسبب اصلا ليس امتناعا بالذات بل هو امتناع بالغير خروج عن الفطرة الانسانية الحق ان ترجح المرجوح والترجيح بلا مرجح

ممتنعان عقلیان ومستحیلان ذاتیان ومنشأ غلط ہذا المورد سوء فہمہ وہو آفۃ العجب فانہ لما رأی انہ اذا فرض طرف بعینہ کالوجود مثلا راجحا نظرا الی ذات الممکن والطرف المقابل لہ کالعدم مثلا مرجوحا نظرا الی ذاتہ کان الحکم بامتناع وقوع العدم معللا بکونہ مرجوحا فلا یکون امتناعہ بالذات بل بوصف المرجوحیۃ ولیس الامر کما توہم فان وقوع مطلق المرجوح ممتنع بالذات والعدم فی الصورۃ المذکورۃ فرد من المرجوح فیکون وقوعہ ممتنعا بالذات اذ امتناع العام والمطلق بالذات یستلزم امتناع الخاص والمقید بالذات مثلا اذا کان اجتماع الضدین ممتنعا بالذات کان اجتماع السواد والبیاض ممتنعا بالذات وان کان الحکم بامتناع اجتماعہما معللا بکونہما ضدین فلا ینبغی ان یتوہم ان امتناع اجتماعہما بوصف الضدیۃ فہو امتناع بالغیر فان ہذا التوہم لا یسیغہ الا ام دماغ السفسطۃ فانظر الی ہذا الرجل کیف اقتحم فی المباحث العقلیۃ وذلک مبلغہ من الفہم وللہ در من قال من اراد ان یتعلم الحکمۃ فلیحدث لنفسہ فطرۃ اخری ثم انہ قد یورد علی الدلیل الذی ذکرناہ بان الطرف المرجوح وان کان مرجوحا نظرا الی نفس الماہیۃ لکن یجوز وقوعہ بان یصیر راجحا بمرجح خارج ولا ضیر فیہ ولا منافاۃ بین کونہ مرجوحا نظرا الی الذات وبین کونہ راجحا بالقیاس الی خارج واجاب عنہ السید المحقق قدس سرہ بان رجحان کل من الطرفین علی الآخر ان کان باسباب شتی مستحیل وحاصلہ ان الاولویۃ الخارجیۃ للطرف المرجوح اما ان یبلغ حد قوۃ الاولویۃ الذاتیۃ للطرف الراجح فمن المحال تحقق شیء من الطرفین فان کون الشیء موجودا ومعدوما معا وان کان باسباب شتی محال بالبداہۃ واما ان ینقص عنہ فالمرجوح مرجوح کما کان واما ان تجاوزہ بحیث تبلغ الوجوب فالسبب المرجح الذی ہو مبدء تلک الاولویۃ الخارجیۃ علۃ کافلۃ لوجود المرجوح ومن البدیہیات ان انتفاء العلۃ الکافلۃ علۃ کافلۃ لانتفاء المعلول فوقوع الطرف الذی فرض راجحا نظرا الی الذات یکون متوقفا علی انتفاء العلۃ الکافلۃ لوجود الطرف الذی فرض مرجوحا فانتفاؤہا علۃ کافلۃ لوقوع الطرف الذی فرض راجحا فیکون الطرف المفروض راجحا انما یقع لعلۃ کافلۃ لا باولویۃ ورجحان من الذات وہو المطلوب ہذا والحق ان بطلان الاولویۃ الذاتیۃ لا یحتاج الی التجشم فان الوجود لیس صفۃ منضمۃ الی الذات وکذا العدم حتی یکون تقاودہما کتعاود السواد والبیاض علی الجسم بل مصداق الوجود نفس الذات ومصداق العدم بلہا سلبا بسیطا فلا یعقل کون شیء منہما اولی بالقیاس الی الذات فان الذات ان کانت مصداقا للوجود بلا جعل الجاعل فاما ان یکون مقتضیۃ لہ فتکون متقضیۃ لمنشأہ ومصداقہ اذ لا تقرر للانتزاعیات فی الواقع الا بمناشیہا فتکون مقتضیۃ لنفسہا وہو صریح البطلان او لا تکون مقتضیۃ لہ فتکون واجبۃ اذ وجودہا غیر متعلق بعلۃ ولا بعلیۃ وہذا شأن الواجب وہف اذ قد فرضت ممکنۃ والمعدوم لیس شیئا اصلا حتی یکون العدم اولی بہ او مقتضی ذاتہ واما ان الممکن لا یوجد ولا یعدم باولویۃ شیء من الوجود والعدم من تلقاء غیرہ غیر بالغۃ الی حد الوجوب فلانہ لو وقع احدہما برجحان غیر بالغ الی حد الوجوب من خارج فاما ان یمتنع وقوع الطرف المرجوح فیکون الطرف الراجح واجبا وقد فرض ان الرجحان غیر بالغ الی حد الوجوب او یجوز

وقوعه مع رجحان مقابله فيلزم جواز الترجيح بلا مرجح بل جواز ترجيح المرجوح فقد ثبت ما ادعاه الشارح من انه ما لم يمتنع انحاء عدم الممكن لم يترجح الوجود اى ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه فان الجمع المضاف يفيد الاستغراق **قوله** وهذا الرجحان هو وجوبه السابق علم ان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما عرفت فوجوده مسبوق بوجوبه وهو تبع طرف وجوده وتقرره الحاصل من قبل علته التامة و لذا قيل ان وجود الممكن محفوف بوجوبين الاول الوجوب السابق الذى ذكرنا والثانى الوجوب اللاحق لان الممكن لو لم يكن واجبا حين وجوده جاز عدمه من حيث هو موجود وهو يستلزم جواز اجتماع الوجود والعدم فى حالة واحدة وهو صريح البطلان فاذن عدمه يمتنع عند وجوده فوجوده واجب وهذا الوجوب بالحقيقة راجع الى الضرورة بشرط الوصف اذ العدم فى زمان الوجود انما يمتنع مع تحقق الوجود ولا يمتنع بان لا يتحقق الوجود فى ذلك الزمان راسا و يتحقق العدم وهذا المقام لدقته وغموضه يحتاج الى بسط و تفصيل لما وقع فيه من جرح وتعديل فلا علينا لو تعرض له وان افضى الى اطناب وتطويل فنقول نص الاقوام على ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق فتوجه عليهم اعضالات الاول ان الوجوب السابق صفة للماهية الممكنة المعلولة فكيف يسبق عليها فارتكب صاحب الافق المبين تارة تجويز سبق الصفة الانتزاعية على موصوفها قياسا على سبق الصورة المطلقة على الهيولى وهو فى غاية السخافة اذ تقرر الصفة الانتزاعية فى الواقع هو نفس تقرر موصوفها وتقررها فى الذهن بعد الانتزاع بعد تقرره فلا يعقل سبقها عليه وقياسه الوجوب الذى هو امر انتزاعى على الصورة الموجودة بوجود مغاير لوجود الهيولى فاسد مع ان المقيس عليه ايضا لا يصح اذ سبق الصورة المطلقة على الهيولى كما زعمه المشائية باطل كما حققناه فى موضع آخر وتارة ان الموصوف بالوجوب السابق هو الماهية التقديرية للممكن وهى سابقة على الوجوب وهذا ايضا فى غاية الوهن اذ الوجوب صفة واقعية فكيف الموصوف بها هى الماهية التقديرية التى هى لا شئ محض وسنعود الى هذا البحث فنزيد الحق وضوحا و ما هذى به هذا القائل فضوحا فى مبحث المعقولات الثانية انشاء الله تعالى الثانى ان الوجوب كيفية للوجود لانه عبارة عن وثاقة الوجود وتاكده فلا يعقل سبقه على الوجود الثالث ان الوجوب جهة القضية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا بان الممكن صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل فان القضية الضرورية اخص من المطلقة فلا يتقدم صدق الضرورية عليها فان قيل لما كانت الضرورية اخص من المطلقة كانت متقدمة عليها لان تحقق الخاص متقدم على تحقق العام قيل بعد الاغماض عما فى كبرى الدليل الوجوب الذى يحكمون بتاخره وهو الوجوب بشرط المحمول اخص من المطلقة فيلزم ان يكون سابقا ايضا هف هذا ما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية الجديدة على شرح التجريد اجاب عن هذا الاشكال الغياث المنصور بان الوجوب الذى حكم القوم بتقدمه على الوجود هو المحمول فى قولك وجب الشئ فوجد وقوله الوجوب جهة القضية ان اراد به انه يكون جهة فمسلم لكن لا ينفعه لان الوجوب ههنا محمول وان اراد به انه لا يكون الا جهة فممنوع اذ هذه الثلثة

قد یکون جہۃ وقد لا یکون کقولک زید واجب بالامکان وممکن بالضرورۃ وشریک الباری ممتنع بالضرورۃ واذا کان
الوجوب محمولا کان القول بتقدم الوجوب علی الوجود قولا بان الممکن صار واجبا فوجد وصیرورتہ واجبا ممکن لا انہ قول بان
الممکن صار موجودا بالضرورۃ فوجد وانما یکون کذلک لو کان الوجود محمولا والجہۃ ضرورۃ ولیس فلیس انتہی وہذا الجواب
قد ارتضاہ صاحب الافق المبین وقال فی توضیحہ ان القول بتقدم الوجوب علی تقرر المہیۃ ووجودہا قول بان الممکن
صار ضروری تقرر المہیۃ فتقررت مہیتہ وصار ضروری وجود الذات فوجد ذاتہ وصیرورتہ ضروری التقرر والوجود ممکن
بالذات مستند الی الجاعل لا بان الممکن صار متقرر الذات بالضرورۃ فتقرر وصار موجودا بالضرورۃ فوجد فبین الاعتبارین
فرق بین وضرورۃ التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورۃ والوجود بالضرورۃ لکنہا متقدمۃ بالاعتبار علی التقرر
والوجود بالاطلاق وعلی التقرر والوجود بالضرورۃ فالجاعل اولا یفعل ضرورۃ التقرر والوجود ثم یفعل التقرر والوجود فیلزم
صدق التقرر والوجود بالضرورۃ فاذن لم یلزم صدق الضرورۃ من دون صدق المطلقۃ انتہی وانت تعلم ان الوجوب
بالفعل اذا حمل علی شیء وصدق ان الشیء واجب بالفعل فلا ریب فی ان صدق ہذا الحمل مساوق بحسب المصداق لثبوت
التقرر والوجود بالضرورۃ لذلک الشیء فلا فرق بحسب المصداق بین قولنا الانسان موجود بالضرورۃ وبین قولنا الانسان
واجب بالفعل وکذا بین قولنا الانسان متقرر بالضرورۃ وبین قولنا الانسان ضروری التقرر بالفعل فاذا کان الوجوب
محمولا کان القول بتقدمہ علی الوجود قولا بان الممکن صار واجبا بالفعل فوجد وہذا بحسب المصداق ہو بعینہ قول بان الممکن
صار موجودا بالضرورۃ فوجد ہذا کما ذکرہ المحقق کلام خال عن التحصیل وما قال المجیب من ان صیرورتہ واجبا ممکن مسلم لکنہ
لا ینفع شیئا لانہ کما ان صیرورتہ واجبا امر ممکن بالذات واجب بالغیر من تلقاء العلۃ الموجبۃ کذلک صیرورتہ موجودا بالضرورۃ
ممکن بالذات واجب بالغیر من تلقاء العلۃ الموجبۃ فہو لا یوجب الفرق بحسب المصداق بین القول بان الممکن صار واجبا
فوجد وبین القول بانہ صار موجودا بالضرورۃ فوجد ثم الکلام لیس فی سبق الوجوب بالامکان وامکان الوجوب علی التقرر
والوجود حتی یفید حدیث امکان صیرورتہ واجبا شیئا بل الکلام فی سبق وجوب الوجود بالفعل علی الوجود وما ذکرہ صاحب
الافق المبین من ان بین القول بان الممکن صار ضروری تقرر المہیۃ فتقرر وبین القول بان الممکن صار متقرر الذات
بالضرورۃ فتقرر وکذا بین القول بانہ صار ضروری وجود الذات فوجد ذاتہ وبین القول بانہ صار موجودا بالضرورۃ فوجد
فرقا ثابتا بینا الفاظ لیس تحتہا معنی فان الضرورۃ فی القول بان الممکن صار ضروری تقرر المہیۃ وصار ضروری وجود الذات
صفۃ للتقرر والوجود وکیفیۃ لہ فیکون مفادہ ومفاد القول بان الممکن صار متقرر الذات بالضرورۃ وانہ صار موجودا بالضرورۃ
واحدا انما الفرق فی التعبیر فقط فلا یغنی الفرق بین الوجوب المحمول والوجوب الذی ہو الجہۃ شیئا فالفرقان المبین الذی ادعاہ ہذا القائل

ان اريد به ان الاول معنى مستقل وصفة للممكن نفسه والثانى معنى غير مستقل وكيفية للوجود الرابطى اى ثبوت التقرر والوجود
للممكن فهذا الفرق لايجدى شيئا اذ هذا الفرق انما هو بحسب مرتبة الحكاية ولا يستلزم ذلك افتراقهما بحسب المصداق حتى
يسوغ ان يكون الاول سابقا على التقرر والوجود دون الثانى وان لايكون الاول مساوقا لصدق الضرورية وان
اريد به وجه آخر فلابد من بيانه حتى ينظر فيه اما قوله وضرورة التقرر والوجود وان استلزمت التقرر بالضرورة والوجود
بالضرورة لكنها متقدمة بالاعتبار على التقرر والوجود بالاطلاق وعلى التقرر والوجود بالضرورة فظاهر الفساد لان ضرورة
التقرر والوجود كيفية للتقرر والوجود فلايعقل سبقها على التقرر والوجود وقد يورد على هذا الجواب تارة بان فيه اعترافا بان
الوجوب وجوبان احدهما وجوب محمول والآخر جهة والسابق هو الاول دون الثانى فح قد لزم وجوبان احدهما سابق و
الآخر لاحق غير الوجوب بشرط المحمول فيلزم ثلثة وجوبات وقد اجمعوا على تحقق الوجوبين فقط وتارة بان الوجوب معنى واحد
اذا لوحظ بالاستقلال فهو محمول وان لوحظ لا بالاستقلال فهو جهة فالفرق بينهما انما هو بحسب الملاحظة فقط فلايكون بما هو
محمول سابقا وبما هو جهة لاحقا وهذا حق بناء على ان الاستقلال وعدمه تابعان للملاحظة ثم ان صاحب الافق المبين اجاب
عن الاشكال بوجه آخر قال لاحد ان يلتزم ان الممتنع هو افتراق الضرورية عن المطلقة بحسب الاعتبار اذ التلازم تساوقهما
بحسب الصدق فى نفس الامر انتهى وهذا شئ عجاب كيف وتجويز سبق المهية موجودة بالضرورة على المهية موجودة مما لايذهب
اليه اوهام البله والصبيان والوقت اعز من ان يضاع فى توهين مثل هذا الهذيان وقال الفاضل الخوانسارى فى الجواب
ان قولنا القضية الضرورية اخص من المطلقة فلايتقدم صدق الضرورية عليها غير مسلم لان تقدم العام على الخاص لو سلم فانما
هو فى العموم والخصوص بحسب الحمل لا فى العموم والخصوص بحسب الصدق المعتبر فى القضايا الا ترى ان قولنا اضاء
العالم اعم من قولنا طلعت الشمس ولايصح ان يقال اضاء العالم فطلعت الشمس لايقال زيد موجود بالضرورة مقيد بالنسبة
الى زيد موجود فكيف يمكن تقدم المقيد على المطلق لانا نقول انه مقيد بالنسبة الى زيد موجود بالنسبة الى زيد موجود بالفعل
والكلام فيه وليس الموجود الذى هو فى ضمن زيد موجود بالضرورة بمعنى الموجود بالفعل بل الموجود على وجه اعم من ان يكون
بالفعل او بالامكان او بالضرورة بل او بالامتناع ايضا فان شئت فاعتبر الحال من زيد موجود بالامكان اليس الموجود الذى
فيه لايعتبر معه الفعلية بل هو ماخوذ على وجه اعم انتهى ولايخفى مافيه من الوهن والسخافة لان الضرورة عبارة عن تاكد الفعلية
ووثاقتها وظاهر ان تاكد الفعلية لايعقل تقدمه على نفس الفعلية فلايعقل تقدم الضرورية المحكوم فيها بتاكد الفعلية على المطلقة
المحكوم فيها بنفس الفعلية فعدم تقدم صدق الضرورية على المطلقة انما هو لاجل ان الضرورية اخص من المطلقة من جهة
ان الضرورية محكوم فيها بوثاقة الفعلية وتاكدها والمطلقة محكوم فيها بنفس الفعلية لا لاجل مطلق العموم والخصوص بحسب

الصدق والسر فی ذلک ان صدق القضیۃ عبارۃ عن تحقق مصداقہا فی الواقع ومصداق الضروریۃ ہو مصداق المطلقۃ
فان مصداق زید موجود بالضرورۃ بعینہ مصداق زید موجود بالفعل فلا یعقل تقدم صدق الضروریۃ علی صدق المطلقۃ
بخلاف مصداق اضاء العالم ومصداق طلعت الشمس فانہما متغایران ثانیہما متقدم علی الاول لکون الثانی علۃ للاول والموجہ
فی زید موجود بالضرورۃ ہو الموجود بالفعل لان الضرورۃ ہی تاکد الفعلیۃ لا غیر الاعضال الرابع ان القول بسبق الوجوب
علی التقرر والوجود ینافی قولہم ان العلۃ التامۃ قد تکون بسیطۃ کما فی البسیط الصادر عن الواجب سبحانہ اذ الوجوب لما کان
سابقا علی تقرر المعلول ووجودہ سبقا ذاتیا کان من جملۃ اجزاء علۃ التامۃ فلا یکون علۃ التامۃ بسیطۃ اجاب عنہ الصدر المعاصر
للمحقق الدوانی بان الممکن قبل تاثیر العلۃ لاشی محض فلا یکون واجبا ولا موجودا ولا الفا واذا اثر العلۃ فیہ صار عین الواجب
والموجود والالف لا بان یصدر عنہ امور ثلثۃ بل بان یصدر عنہ امر واحد یفصلہ العقل الی ہذہ الثلثۃ وغیرہا ثم یحکم بتقدم بعضہا
علی بعض فنقول مالم یجب الشیٔ لم یصر موجودا ومالم یصر موجودا لم یکن الفا الی غیر ذلک فہذا الامر المفصل الی ہذہ الامور اثر
علۃ الممکن ولیس ہو لاشیٔ من تفاصیلہ علۃ لہ وان جاز ان یکون بعض تلک التفاصیل علۃ لبعض آخر بوجہ ما اذا تمہد ہذا
فنقول الوجوب بمعنی الواجب سابق علی وجود الممکن ولیس علۃ الممکن بل ہو مرتبۃ من مراتب المعلول والوجوب بالمعنی
المصدری امر اعتباری کالوجود والامکان ولیس عارضا لہ وان صار واجبا بالغیر فہو لیس علۃ للممکن فغایۃ ما یلزم ان
یکون وجبیۃ سابقۃ علی موجودیتہ وہما مرتبتان من مراتب المعلول لا ان الواجبیۃ سابقۃ علی الممکن المعلول وعلۃ لہ بل ہی
معلولۃ لعلۃ الممکن فانہا مرتبۃ متقدمۃ علی مرتبۃ اخری منہا ہذا کلامہ والمحقق الدوانی بعد ما اعترض علیہ ولا بان الامر المفصل
الی الامور الثلثۃ علی ما ذکرہ ان کان ہو ذات الممکن فکیف یفصل الی ہذہ الامور التی ہی عوارضہا وان کان ہو مجمل الذات
والواجب والموجود فلا یکون الصادر عن العلۃ امرا واحدا فکان الواحد من جمیع الجہات مصدرا للکثرۃ وثانیا بان تاخر ذات
الممکن عن الواجب والموجود کما زعمہ المجیب غیر معقول قال ان الوجوب ہو اثر الفاعل بالحقیقۃ فان العلۃ توجب کون المعلول
موجودا بالضرورۃ فالوجود الواجب ہو المعلول بالحقیقۃ بناءً علی ان اثر الفاعل ہو الوجود دون الذات کما ہو المشہور والوجود
الواجب امر واحد لا تکثر فیہ وانما التکثر فی العبارۃ کما ان واجب الوجود لذاتہ امر واحد بسیط وانما الترکیب فی العبارۃ واما التعین
فان ارید بہ مفہوم الامتیاز عن الغیر فہو معلول للذات وان ارید بہ مبدئہ فہو الوجود الخاص للمعلول فہو اما متاخر عن الوجود
او ہو عینہ وہکذا الکلام فی نظائرہ کالمعلولیۃ فلا یلزم صدور الکثیر عن الواحد علی ان البرہان انما یدل علی ان الواحد لا یصدر
عنہ الکثرۃ المتباینۃ فی الوجود الخارجی واما الکثرۃ الاعتباریۃ فلا محیص عن صدورہا عن الواحد فقد لاح ان الوجوب والوجود
سواء اخذا بالمعنی المتبادر او بمعنی الواجب والموجود معلول للفاعل لا جزء منہ ولا شریک لہ ہذا علی الطریقۃ المشہورۃ وہی

ان اثر الفاعل ہو الوجود واما علی ما ہو التحقیق فالاثر الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجود والوجوب وامثالہما امور منتزعة
عنہا لازمة لہا ولیست الذات متقدمة علیہا بالوجود اذ الوجود نفس فعلیة الہویة فلیس للذات مرتبة سابقة علی صحة انتزاع
الوجود واللاوجود مرتبة سابقة علی الذات ہذا کلامہ ملخصا وہذا بالحقیقة انکار لسبق الوجوب علی التقرر والوجود فہو لیس جوابا
عن الاعضال فان الاعضال انما کان علی القائلین بسبق الوجوب علی التقرر والوجود فما ذکرہ لیس کافیا فی دفعہ کما
زعمہ الخوانساری وانما کان یکفی لو کان فیہ تصحیح سبق الوجوب علی الوجود والتقرر ثم لا یخفی ان الوجود اما صفة انضمامیة کما
ہو مذہب القائلین بالجعل المؤلف الذاہبین الی ان اثر الفاعل ہو الوجود او معنی انتزاعی کما ہو الحق فعلی الاول یکون
الوجود مغایرا للذات فی الواقع فعلی ہذا التقدیر یکون الصادر عن العلة البسیطة الواحدة امرین متمایزین فی الخارج
اعنی الذات والوجود فیلزم صدور الکثرة المتباینة فی الخارج عن الواحد المحض وعلی الثانی لا یمکن القول بان اثر الفاعل
ہو الوجود کما ہو المشہور من القول بالجعل المؤلف بل علی ہذا التقدیر یرجع القول بان یکون اثر الفاعل ہو الوجود الی القول
بان اثرہ ہی الذات التی ہی مصداق الوجود فیکون ہذا علی ہذا التقدیر عدولا عن الطریقة المشہورة اعنی القول بالجعل المؤلف
الی ما ہو التحقیق اعنی القول بالجعل البسیط وقد کان الکلام مبنیا علی الطریقة المشہورة واما ما ذکرہ بناء علی ما ہو التحقیق
من ان الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجود والوجوب امثالہما امور منتزعة عنہا فلا یخفی ان ہذا الاثر الصادر عن الفاعل
ہو الامر المفصل الی الامور الثلثة الذی ذہب معاصرہ الی انہ اثر الفاعل وانما الفرق فی التعبیر فانہ قال ان الصادر من
الفاعل امر واحد یفصلہ العقل الی الواجب والموجود والذات وانتزاع العقل ہذہ المفہومات عنہ ہو المعنی بتفصیل العقل
ایاہ الی ہذہ الامور فما اوردہ ہذا المحقق اولا من ان الامر المفصل الی الامور الثلثة ان کان ہو ذات الممکن فکیف تفصل الی
ہذہ الامور التی ہی عوارضہا لا یدری وجہہ فان ہذا المحقق نفسہ معترف بان العقل یفصل الذات الی ہذہ المفہومات وینتزعہا
عن الذات فان قال ان ہذا مبنی علی ان اثر الفاعل ہو الذات والصدر المعاصر لا یقول بہ قلنا بل ہو قائل بان اثر الفاعل
ہو الذات التی ہی عین الموجود کما صرح فی حواشیہ علی شرح التجرید فی مباحث الحال علی انہ لو سلم انہ غیر قائل بہ فہذا ایراد
آخر غیر ما فیہ الکلام اذ ما فیہ الکلام ہو انہ کیف یفصل ذات الممکن الی الامور التی ہی عوارضہا وبالجملة فکلام ہذا المحقق لا یخلو
عن تعسف واما ما اوردہ علیہ لغیاث المنصور من انہ صرح اولا بان الوجوب اثر الفاعل بالحقیقة وثانیا بان الواجب ہو الوجود
المعلول بالحقیقة والوجوب مغایر للوجود فلو کان کلاہما معلولین للفاعل لکان الصادر عن العلة امرین متغایرین
بالذات ولا مساغ للقول بان المعلول بالحقیقة ہو الذات وہما منتزعان عنہا اذ الکلام علی الطریقة المشہورة من کون
اثر الفاعل ہو الوجود دون الذات ففی غایة السقوط اذ علی الطریقة المشہورة الوجود صفة منضمة والوجوب منتزع عنہ فالوجوب

اثر الفاعل بالحقیقة بمعنی ان منشار انتزاعه اثره بالحقیقة وهو الوجود الواجب فلا یکون الصادر عن العلة امرین متغایرین
بالذات ولا یکون هذا صدوا لا عن الطریقة المشهورة هذا ثم ما زعمه الصدر من سبق مرتبة الواجب والموجود علی مرتبة الذات
من الترہات الباطلة فلا یصلح ما ذکره جوابا عن الاعضال وما ذکره المحقق انکار لسبق الوجوب علی التقرر والوجود فهو ایضا
لیس من الجواب فی شی والحق الذی لا ارتیاب فیه ان الماہیة الممکنة فی حد نفسها لیست ضروریة التقرر والوجود ولا لا ضروریة
التقرر والوجود بل ہی مذبذبة بین التقرر والوجود وبین اللاتقرر واللاوجود فاذا تحقق العلة الکافیة لتقررها ووجودها او
لبطلانها وعدمها ارتفع ذلک التذبذب وترجح احدی کفتیها المتوازنتین وتعین احد طرفیها المتساویین بالنظر الی ذاتها
للوقوع فهذا المعنی اعنی ارتفاع التذبذب وترجح احد الجانبین للوقوع ہو المسمی بالوجوب السابق ولا ریب فی ان هذا المعنی
مغایر للضرورة والتاکد الذی ہو کیفیة للتقرر والوجود او للبطلان والعدم ولا فی ان هذا المعنی سابق علی التقرر والوجود وضرورة
التقرر والوجود واطلاق الوجوب علی هذا المعنی وعلی ضرورة التقرر والوجود باشتراک اللفظ ولا فی ان هذا المعنی امر انتزاعی
ومنشار انتزاعه ہو الفاعل المستقل التام فی الاقتضار المستجمع لجمیع شرائط التاثیر فانه المرجح لاحد الطرفین الموجب لاحد
الجانبین الرافع لتذبذب بین بین فالسابق علی تقرر الماہیة الممکنة ووجودها ہو منشار انتزاع هذا المعنی اعنی الفاعل المستقل
التام نعم قد یوصف الماہیة الممکنة المعلولة بالوجوب بهذا المعنی لکن هذا المعنی بالقیاس الیها کالوصف للشی بحال المتعلق
فیقال وجب الممکن فتقرر ووجد ای تحقق فاعله المستقل التام فتقرر الممکن ووجد فهذا الوجوب بالحقیقة عبارة عن الترجیح
والایجاب الذی ہو من شئون العلة والتعبیر عنه بالوجوب من قبیل تعبیر الشی بلازمه المطاوع له وح فلا یتوجه شی من الاشکالات
اما الاول فلان الوجوب السابق بالحقیقة صفة للماہیة الممکنة حتی لا یسبق علیها واما الثانی فلان الوجوب بهذا المعنی لیس کیفیة
للتقرر والوجود حتی لا یعقل سبقه علی التقرر والوجود والذی ہو کیفیة لهما وجوب بمعنی آخر واما الثالث فلان الوجوب بهذا
المعنی لیس جهة للقضیة والوجوب الذی ہو جهة القضیة عبارة عن ضرورة النسبة وتاکدها لا عن الترجح لاحد الجانبین ورفع
التذبذب عن البین واما الرابع فلان مصداق الوجوب بهذا المعنی نفس العلة التامة لا انه جزء لها حتی ینخرق لسبقه علی
المعلول بساطة العلة وهذا ما افاده المحقق الدوانی حیث انکر سبق الوجوب علی الوجود وذکر ان وجوب الوجود ہو اثر الفاعل
بالحقیقة ولیس جزء منه ولا شریکا له ثم قال فان قلت العقل یحکم بان الممکن ما لم یجب صدوره عن العلة لم یوجد فهو حاکم
لسبق وجوب صدوره عنها علی وجوده وهذا ہو المراد بالوجوب السابق علی الوجود قلت هذا المعنی راجع الی کون العلة تامة
فی اقتضار المعلول وکون العلة التامة لیس جزء من العلة التامة والا لم ینحصر اجزار العلة التامة ضرورة انه اذا فرض
ان العلة مع هذا الوصف علة تامة کان کون هذا المجموع علة تامة جزء آخر فیحصل مجموع ثان وہکذا الا الی نهایة انتهی

والحاصل ان الوجوب بهذا المعنی راجع الی تامیة العلة ومصداقه نفس العلة ولیس جزء منها وما قال الخوانساری من ان
وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول والعقل یحکم ضرورة ان المعلول وجب فوجد ولایخطر فی العقل کون العلة تامة
اصلا فارجاع معنی الوجوب السابق الی تامیة العلة تحکم فی غایة السقوط لان معنی ان المعلول وجب هو انه تعین جانب
تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بعینه المصداق هو بعینه تحقق علة التامة لاغیر والعقل انما یحکم بوجوب الممکن قبل وجوده
بهذا المعنی لاغیر وقد اشار الشارح الی ما حققنا بقوله وهذا الترجح هو وجوبه السابق یعنی ان الوجوب السابق لیس عبارة
عن ضرورة التقرر والوجود وتاکدهما بل هو عبارة عن الترجح ورفع التذبذب ولذا کان سابقا علی التقرر والوجود
هذا هو الکلام فی الوجوب السابق واما الوجوب اللاحق فعلیه ایضا اشکالات منها انه کما لایجوز تعدد الامکان لذات واحدة
لایجوز تعدد الوجوب لها فکیف یصح تجویز الوجوب اللاحق للذات الممکنة مع تجویز الوجوب السابق لها اجاب عنه الصدر
المعاصر للمحقق الدوانی بان الواجب بالوجوب السابق هو الممکن لابشرط اتصافه بالمحمول وبالوجوب اللاحق هو الممکن
بشرط اتصافه به یعنی الموضوع المقید بذلک الشرط وتبعه صاحب الافق المبین ورده المحقق الدوانی بان معروض الوجوب
اللاحق هو معروض الوجوب السابق وشرط المحمول حیثیة تعلیلیة فاجاب عنه الغیاث المنصور بان الوجوب اللاحق
ان کان عارضا للممکن المقید بشرط المحمول فلا یکون معروض الوجوب اللاحق هو معروض الوجوب السابق وان
کان معروضه ذات الممکن فی زمان قید المحمول فقید المحمول نفسه لیس ضروریا فی زمانه فلا یتحقق الوجوب اللاحق علی
هذا التقدیر ومعروض الامکان والوجوب اللاحق واحد بحسب الذات لابحسب الحیثیات وصاحب الافق المبین بعد ما اتعب
فی تقریر هذا الجواب غایة الاتعاب قال معترضا علی هذا المحقق ان قید المحمول اذا لم یکن شرطا لاحد الحاشیتین کان الوجوب
والتقرر واجبا بالقیاس الی ذات الممکن وحده ولامجال ان یکون ذلک الوجوب له لذاته فیجب حینئذ لحاظ استناده
الی العلة فرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا وایضا شرط المحمول اذا کان حیثیة تعلیلیة کان الوجوب معللا به وهما شیئان
نفس ذات الموضوع وطبیعة المحمول علی الاطلاق ومن المستحیل ان یکون الشیء علة لوجوب نفسه لشیء فلا یکون المحمول
علة لوجوب نفسه للموضوع وایضا کیف یمکن ان یکون شرط المحمول علة لوجوب المحمول نفسه بالقیاس الی ذات الموضوع
وحده لابشرط المحمول فاذا لم یکن الموضوع مشروطا ولا المحمول مشروطا بل هما مطلقان لابشرط فاین الشرط الذی
یدعی انه علة فان جعل الشرط قیدا للوجوب لا للحاشیتین قیل فقد جعل حیثیة تقییدیة للعارض وان لم یجعل قیدا للمعروض وهو المفروض
فلا محیص من ان یجعل قیدا اولا لم یحصل ما هو مناط الوجوب للاحق انتهی وانت تعلم ان الممکن المعلول ضروری التقرر والوجود متقرر وموجود بالضرورة
وهذا الوجوب وجوب بالغیر ولیس غیر الوجوب الوجوب السابق لان هذا الوجوب مساوق لصدق الضروریة علی ما سبق والوجوب السابق لیس بمساوق لها

علی ما سبق وعلی ما اعترف بہ ہذا القائل فیما نقلنا عنہ سابقا وظاہر ان ہذا الوجوب لیس الا بالنظر الی استناد الممکن الی العلۃ فقود فیجب
حینئذ لحاظ استنادہ الی العلۃ فیرجع الوجوب اللاحق وجوبا سابقا فی غایۃ السقوط نعم ہذا الوجوب غیر الوجوب للاحق ایضا
اذ الوجوب للاحق ہو الوجوب بشرط المحمول وہذا الوجوب لیس کذلک قد ظہر بما ذکرنا ان للممکن ثلثۃ وجوبات الاول الوجوب السابق
وہو من شئون الجاعل المستقل بالتاثیر حقیقۃ ومن صفات الممکن بحال المتعلق الثانی الوجوب بالغیر وہو تاکد التقرر المستفاد
من الجاعل الثالث الوجوب للاحق وہو الوجوب بشر المحمول ولا اشکال تعدد الوجوبین السابق واللاحق اذ الوجوب السابق معنی
مغایر للوجوب اللاحق والاشتراک بینہما بمجرد اللفظ فلا ضیر فی ان یکون لشئ واحد وجوبان متغایران معنی وان اشترکا فی الاسم
بل قد حققنا ان منشار انتزاع الوجوب السابق ہو العلۃ التامۃ والموصوف بالوجوب اللاحق ہو المعلول فلیس ہناک لشئ واحد
وجوبان وانما الاشکال تعدد الوجوبین الوجوب بالغیر والوجوب للاحق فی الممکن لان کلا الوجوبین عبارۃ عن تاکد الوجود فالوجوب
بالغیر ہو تاکد الوجود المستفاد من الجاعل والوجوب اللاحق ہو تاکد الوجود من جہۃ اخذ شرط المحمول الذی ہو الوجود وہذا الاشکال مندفع
بان تعدد الوجوب انما ہو بحیثیتین ولا ضیر فیہ واما ان المتصف بالوجوب اللاحق ہل ہو ذات الممکن وحدہ او الممکن المقید بقید
المحمول فالحق ان المتصف بالمحمول فی القضیۃ المحکوم فیہا بالضرورۃ ثبوت المحمول للموضوع بشرط الوصف کما فی قولنا کل انسان
متحرک الاصابع بالضرورۃ مادام کاتبا ای بشرط کونہ کاتبا ہو نفس ذات الموضوع ولکن بشرط اتصافہ بالوصف فان متحرک الاصابع
بالضرورۃ ہو نفس الانسان بشرط کونہ کاتبا لا مجموع الانسان والکاتب فان ارید بکون معروض الوجوب للاحق فی قولنا زید موجود
بالضرورۃ بشرط کونہ موجودا مثلا الموضوع المقید بقید الوجود انہ ہو الموضوع من حیث انہ معروض للوجود لا بان یکون الوجود جزء
من معروض الوجوب فالحق مع الصدر الشیرازی وان ارید بہ ان الوجود الذی ہو المحمول فیما نحن فیہ جزء من معروض الوجوب
اللاحق فلا یخفی بطلانہ وقد بقی بعد دقائق فی ہذا الباب ترکناہا خوف الاطناب **قولہ** ولا امتناع بہا الامن تلقاء الواجب بالذات
سواء قیل بانہ فاعل مختار ان شاء فعل وان شاء لم یفعل فہو اذا اراد شیئا فوجود ذلک الشئ یترجح ویجب بارادتہ او قیل بانہ فاعل
بالایجاب کما یتوہمہ الفلاسفۃ **قولہ** فکل ما حق جوہر ذاتہ الجواز استدل خاتم الحکماء المحققین قدس سرہ علی ہذا المطلوب بان عدم
قدرۃ الممکن علی الایجاد ضروری فانہ لا یجوز ان یحیل من یکون کلا علی مولاہ شیئا وان یکون لہ قدرۃ علی الایجاد ثم اعترض
علی البیان الذی ذکرہ الشارح بانہ انما یدل علی الانتہاء الی الواجب لا علی ان الواجب جاعل بنفسہ ابتداء والمطلوب
ہذا دون ذلک وہذا الاعتراض حق لان ما لا بد منہ فی امتناع جمیع انحاء عدم المعلول ہو ان یکون المعلول مستندا الی الواجب
تعالی اما بلا واسطۃ او بواسطۃ لا خصوص ان یکون المعلول مستندا الیہ تعالی بلا واسطۃ لکن لا یخفی ان ہذا الاعتراض وارد علی
استدلالہ ایضا فانہ ان اراد بعدم قدرۃ الممکن علی الایجاد عدم قدرتہ علیہ نظرا الی ذاتہ فمسلم انہ ضروری لکن لا یلزم منہ ان یکون

کل ممکن مستندا الیہ تعالی بلا واسطة لجواز ان یکون الممکن علة لممکن آخر لکن لا بنفس ذاته بل من حیث انه مستند الی الواجب
او مستند الی مستند الی الواجب ولا ینفی ہذا الاحتمال من بیان وان اراد عدم قدرته علی الایجاد مطلقا سواء کانت من حیث
ذاته او من حیث استناده الی الواجب فکونه ضروریا مم فما ذکره الشارح وما استدل به ہذا العلامة المحقق سیان فی الدلالة علی
الانتہاء الی الواجب و عدم الدلالة علی استناد کل ممکن الیہ سبحانه ابتداء **قوله** فانه خالق کل شئ من الکلیات والجزئیات لما کان
لفظ الکلیات والجزئیات فی کلام المص جمعین محلیین باللام والجمع المحلی باللام من الفاظ العموم المفیدة للاستغراق کان حاصل
کلامه ان الله جاعل کل شئ من الکلیات والجزئیات وقوله فانه خالق کل شئ اقتباس لطیف اتی به لبیان تعاون الحکمة والشرع
ومعاضدة العقل والسمع وتوافق القران والبرہان وتطابق قواعد الدین والملة وقواطع البراہین والادلة علی ان الله خالق
کل شئ وقد تطابق المتکلمون والفلاسفة علی ذلک ولم یخالف فی ذلک الا المعتزلة فی افعال العباد مطلقا والشیعة فی الشرور
الصادرة عنہم ولا عبرة بنعیق الغراب وطنین الذباب وصریر الباب عند ذوی الالباب بعد نزول النص الصریح فی الکتاب وتفصیل
ہذا المقام یفضی الی الاطناب والله الملہم للحق والصواب **قوله** بل الافتقار فی الوجود اذ الوجود نفس صیرورة الذات ومطابقه نفس
الماہیة وتقرره ہو تقرر منشأ انتزاعه الذی ہو نفس المہیة فالافتقار فی الوجود ہو الافتقار بحسب نفس الحقیقة فان الوجود حکایة عن
نفس المہیة کما عرفت والافتقار فی الحکایة ہو الافتقار بحسب المحکی عنه وحاجة الانتزاعیات عبارة عن حاجة مناشیہا وبہذا الظہر ان
الامکان کیفیة لنفس الماہیة اولا وبالذات والوجود المنتزع عنہا ونسبة الوجود الیہا ثانیا وبالعرض **قوله** الا ان الطبائع المرسلة یعنی
ان الکلیات والجزئیات سواسیة فی ان مبدعہا وخالقہا ہو الله تعالی انما الفرق بینہما بان الکلیات متقدمة فی التاثر و
قبول الوجود علی الجزئیات لکون الجزئیات مرہونة بتوارد الامکانات الاستعدادیة بخلاف الکلیات **قوله** فان جعل الجزئی قد ظہر لنا
فیما سبق ان التشخص لیس امرا انضمامیا الی الماہیة بل منتزع عن نفس المہیة بلا انضمام امر الیہا فکلما تقررت تشخصت فہناک جعل
واحد ومجعول واحد ہی نفس الماہیة لکنہا من حیث انہا تشخصت شخص ومن حیث حقیقتہا المطلقة طبیعة کلیة وما اورد بعض الشراح
علی تعلق الجعل بالکلی من انه لو کان مجعولا فاما ان لا یتشخص بتشخص اصلا فیلزم وجود المہیة المجردة او یتشخص فاما ان یتشخص بتشخص
خاص فیلزم الترجیح بلا مرجح اذ نسبة جمیع التشخصات الی المہیة الکلیة علی السواء او یتشخص بجمیع التشخصات الممکنة فیلزم وجود
افراده الغیر المتناہیة وہو ایضا ظاہر البطلان فی غایة السقوط فان الماہیة انما تتشخص بنفس التقرر الصادر عن الجاعل فترجیح
احد التقررات انما ہو من تلقاء الجاعل عز مجده لا من تلقاء نفس الطبیعة المطلقة بما ہی کذلک ونسبة الطبیعة المطلقة الی جمیع التقررات
والتشخصات وان کانت علی السواء لکن نسبة الجاعل المرید الفاعل المختار الیہا لیست علی السواء فان ارادته مرجحة لبعض التقررات
واما عند الفلاسفة القائلین بان الجاعل عز مجده فاعل بالایجاب فالمرجح لاحد التشخصات عندہم اما الاستعداد القریب

للمادة او الاحوال المنفكة من خارج كما في الماديات او نفس الحقيقة المنحصرة في شخص واحد كما في المجردات وسياتي تفصيل
ذلك انشاء الله تعالى واما ما اورده هذا القائل على تعلق الجعل بالكلي من ان علة الشئ يكون لازما له فجاعل الكليات لازم
للماهية ولازم الماهية امور اعتبارية فالواجب يكون امرا اعتباريا وهو ظاهر الفساد ففساده ظاهر فان علة الشئ انما يكون لازما
للشئ بمعنى انها يمتنع ان لا توجد مع وجود الشئ فان وجود المعلول بدون وجود العلة محال لا بمعنى انها من احوال الشئ
المنتزعة منه الممتنعة الانفكاك عنه كما هو معنى لوازم الماهية المحكوم عليها بانها اعتبارية وذلك ظاهر جدا فلا تخبط **قوله** لكن الطبائع
المرسلة الطبائع المرسلة وان كانت لا توجد الا بوجود الاشخاص لكن الشخص بما هو شخص مرهون الوجود بمادة خاصة واستعداد مخصوص
وغيرهما من مبادٍ واسباب وشرائط خاصة والطبيعة المرسلة غير مرهونة الوجود بتلك الامور وان كان لا بد لوجودها من مادة مطلقة
واستعداد مطلق مثلا فزيد بما هو زيد مرهون الوجود بنطفة خاصة منكونة من صلب ابيه في رحم امه وانقلابها علقة خاصة ومضغة
خاصة ولحما وعظاما مخصوصة وجنينا مخصوصا والطبيعة الانسانية غير مرهونة الوجود بشئ منها نعم لا بد لوجودها من مطلق مادة
ومطلق استعداد وكما لا يخفى **قوله** كالزمان نفسه تنظير لما لا يكون مرهون الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية **قوله** ومحله هي
الحركة الفلكية السرمدية **قوله** حامل محله هو الجرم الاقصى المحدد للجهات **قوله** بحسب الامتداد الزماني اما بحسب وجودها الواقعي
الدهري فليس فيها تعاقب وتجدد بل هي مجتمعة قديمة الوجود في وعاء الدهر كما هو مذهب الفلاسفة **قوله** وقبل الكثرة اي قبل
كل جزئي جزئي لا بمعنى ان الطبائع المرسلة موجودة مجردة عن التشخصات فان ذلك صريح الاستحالة وظاهر هذا الكلام
يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمة دهرية كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما هو عند من
يرى ان الاعدام الزمانية اعدام حقيقية ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسلة غير مرهونة على الخصوصيات
الشخصية بما هي كذلك سواء كانت الطبائع المرسلة قديمة او حادثة ومعنى الوجود الالهي بمعنى ما يكون بعناية الله من دون
ان يكون مرهونا بالامكان الاستعدادي لا يستلزم القدم والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص في الامتداد
الزماني كما ذهب اليه الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدء الفعال اما نفس الطبيعة النوعية من دون
ان تتشخص اصلا وهو صريح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرهون الوجود بخصوص المادة والاستعداد
يجب ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير
او فرد مبهم بما هو مبهم وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا وجود للمبهم بما هو كذلك مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاصه في
الامتداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدء الفعال هو ماهيته المجردة او فرد مبهم فيجب ان يكون الصادر عن المبدء الفعال
شخص واحد منه متعين وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادها فالنوع الانساني حادث بحدوثه اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير

لایمکن ان یقال ان کل جزئی من جزئیات الکلی مسبوق بجزئی آخر لا الی نہایۃ لانا ما ان یکون فی تلک الجزئیات اللامتناہیۃ جزئی یکون صادرا عن المبدا الفعال بان یکون المبدا الفعال علۃ قریبۃ لہ اولا یکون کذلک والثانی باطل لانہ لم یکن شئی من تلک الجزئیات موجودا اذ وجود شئی منہا یتوقف علی صدور شئی منہا عن المبدا الفعال واذ لم یکن شئی من الجزئیات موجودا لم یکن الکلی موجودا وعلی الاول فالصادر عن المبدا الفعال ہو اول جزئی وجد من جزئیات ذلک الکلی فلا یکون جزئیاتہ لامتناہیۃ فی طرف الماضی وہو المطلوب والاخصر ان یقال ان سلسلۃ تلک الجزئیات اما منتہیۃ الی واجب الوجود فلا تکون غیر متناہیۃ فی جانب المبدا او غیر منتہیۃ الی الواجب فلا یجب وجود تلک السلسلۃ ولا یمتنع عدمہا وارتفاعہا راسا اذ لا وجوب الا بالاستناد الی واجب الوجود کما مر من الشارح فلا یمکن وجود تلک السلسلۃ اذ لا وجود بدون الوجوب وتفصیل الکلام فی ہذا المرام یقتضی خروجا عن المقام **قولہ** وتحریر محل النزاع بل تحریر محل النزاع ان الوجود علی رای الاشراقیۃ معنی انتزاعی ہو نفس الصیرورۃ المصدریۃ ولیس معنی منضما الی المہیۃ ومصداقہ ومنشاء انتزاعہ نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وعلی رای المشائیۃ معنی منضم الی المہیۃ زائد علیہا فی الخارج فالمتحقق فی الواقع عندہم امران المہیۃ والامر المنضم الیہا ولا ریب فی ان المہیات الممکنۃ غیر موجودۃ من دون جعل الجاعل ولا فی ان متعلق الجعل ہو مطابق صدق قولنا المہیۃ موجودۃ اعنی ما ہو محکی لہذہ القضیۃ والمحکی عند الاشراقیین ہی نفس المہیۃ اذ لیس الوجود امرا زائدا علیہا عندہم وعند المشائین ہی المہیۃ المنضم الیہا الوجود وہی مصداق اتصاف المہیۃ بالوجود کما ان المحکی عنہ لقولنا الجسم ابیض ہو الجسم المنضم الیہ البیاض وہو مصداق اتصاف الجسم بالبیاض فالجعل علی الرای الاول متعلق بامر واحد فہو بمعنی الخلق وعلی الرای الثانی متعلق بامرین فہو بمعنی التصییر ومعناہ جعل المہیۃ موجودۃ فہو من قبیل جعل الثوب اسود فعلی تقدیر کون الوجود نفس الصیرورۃ المصدریۃ لا یمکن تعلق الجعل بمعنی التصییر بمصداق قولنا المہیۃ موجودۃ لانہ واحد وعلی تقدیر کون الوجود امرا منضما الی المہیۃ لا یمکن تعلق الجعل البسیط بمصداق ذلک القول لان مصداقہ علی ہذا التقدیر منضم ومنضم الیہ فہو لیس امرا واحدا صالحا لتعلق الجعل البسیط فہذا النزاع فرع علی النزاع فی کون الوجود صفۃ منضمۃ او امرا انتزاعیا عن نفس المہیۃ واما ما ذکرہ الشارح فی تحریر محل النزاع موافقا لما فی الافق المبین فہو صرف من الخبط لان الاتصاف من حیث ہو غیر مستقل بالمفہومیۃ ورابطۃ بین حاشیتیہ انما تحققہ فی خصوص اللحاظ الذہنی فی مرتبۃ الحکایۃ ولا تحقق لہ فی الواقع مع غزل اللحظ عن خصوص اللحاظ الذہنی لکونہ معنی غیر مستقل فلا یجوز ذو فطرۃ انسانیۃ ان یکون ہو اثر الجعل بالذات الا شک صاحب الافق المبین ولا یعبأ ارباب الالباب بطنین الذباب ومنشاء غلطہ انہ قد وقع فی بعض عبارات القوم ان اثر الجعل علی رای المشائیۃ مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ فحسب صاحب الافق المبین ان مرادہم مفاد الہیئۃ الترکیبیۃ المفہوم الغیر المستقل الرابطی للاتصاف وہو توہم بعید بل مرادہم بمفاد الہیئۃ الترکیبیۃ مصداقہا وہو لیس غیر مستقل بالمفہومیۃ کما

اذ لم یکن الجزئیا[ت] ... الفعال لم یکن مو[جودا] ...

صورنا لو بعض الشراح قد اقتفى صاحب الافق المبين فى ان المراد بمفاد الهيئة التركيبية المعنى الرابطى الغير المستقل بالمفهومية لكنه
استشعر بانه لاتحقق للمعنى الرابطى الافى خصوص لحاظ الذهن فى مرتبة الحكاية فلا يجوزان يكون هو اثر الجعل فاضطر الى
القول بوجود المعنى الرابطى فى الواقع فقال للمعنى الرابطى الغير نحو الهيئة فى الخارج وان كان ذلك النحو مغاير النحو الهيئة
المهيات الاستقلالية الاعيانية فذلك المعنى الرابطى باعتبار خصوص وجوده الذهنى حكاية ونسبة حاكية ومع قطع النظر عنه
مفاد الهيئة التركيبية ومحكى عنه فان الهيئة المعنى الاعتبارى لاينحصر فى الوجود الذهنى ووجوده باعتبار منشاء انتزاعه كما هو
المشهور قال الفرق بينه وبين نحو الهيئة المهيات الاستقلالية مما يدركه العقل بداهة وان امتنع اللسن به وذلك النحو من الهيئة
لايوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض انتهى وهذا الجوبة فى الغابرين واضح كونه للناظرين اما اولا
فلان المعنى الرابطى غير مستقل بالمفهومية لايمكن ان يلاحظه الذهن مستقلا فضلا عن ان يصلح للوجود فى الخارج فتجويزه
وجود المعنى الرابطى يدل على انه لم يفهم مفهوم المعنى الرابطى واما ثانيا فلان تجويزه وجود الانتزاعيات فى الخارج يدل على
غفوله عن معنى الانتزاعى لانه لوكان للمعنى الانتزاعى فى الخارج وجود لكان ذلك الوجود اما عين وجود المنشاء فاذن لاوجود
للانتزاعى حقيقة اذ يستحيل ان يكون منشاء الانتزاع موجودا بالعرض بتبعية وجود الانتزاعى ولايمكن ان يوجد الانتزاعى
ومنشاء الانتزاع كلاهما بوجود واحد حقيقة اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه فيتعين ان يوجد منشاء الانتزاع بالذات والانتزاعى بالعرض فعلى هذا التقدير
ينحصر وجود الانتزاعيات فى الوجود الذهنى ووجودها باعتبار منشاء انتزاعها كما هو المشهور على خلاف ما توهم واما غير وجود المنشاء فيكون للمنشاء وجود وللمعنى
الانتزاعى وجود آخر ويكون هذا المعنى موجودا فى المنشاء بوجود مغاير لوجوده فيكون صفة منضمة واما ثالثا فلانه لوكان للمعنى الانتزاعى وجود فى الخارج كان لوجود المهية وجود فى
الخارج مغاير لوجود المهية ولوجود الوجود وجود فى الخارج وهكذا فيتسلسل الوجودات الموجودة فى الخارج وكذا يلزم التسلسل فى
سائر الامور المتكررة النوع كاللزوم وغيره واما رابعا فلانه لوكان للنسبة وجود فى الخارج فلا يخلو اما ان يكون وجودها فى احد
طرفيها او موجودة بنفسها لافى محل والثانى يستلزم كون النسبة جوهرا قائما بنفسه وهو فاحش وعلى الاول يكون الطرف
الذى وجد فيه النسبة متصفا بها فيكون هناك نسبة اخرى بين ذلك الطرف وتلك النسبة والكلام فيها الكلام فيلزم وجود
النسب الغير المتناهية فى الخارج واما خامسا فلان النسبة الحملية الصادقة بين امرين لاتعقل الا اذا كان بينهما اتحاد فى الواقع
وتغاير فى الذهن ليتحقق الحمل وذلك ظاهر فلو كان للنسبة وجود فى الواقع لم يكن الاتحاد بينهما فى الواقع ضرورة ان وجود
النسبة فى الواقع يستدعى تغاير المعنيين فى الواقع اذ لايتصور وجود النسبة فى واحد محض واما سادسا فلانه لوكان الامر
كما توهم لزم ان تغاير الشئ نفسه فى الواقع فان النسبة المتحققة فى الحمل الاولى متحققة على هذا التقدير فى الواقع وتحققها فى
الواقع يستلزم تغاير المنتسبين فى الواقع فيلزم تغاير الشئ ونفسه فى الواقع واما سابعا فلان النسب والمعانى الانتزاعية

لوكانت موجودة فى الخارج لزم اما قدم الممكنات الغير المتناهية او كون الواجب تعالى مستعد الحدوث الحوادث فيه سبحانه بيان اللزوم ان له تعالى نسبة خاصة وارتباطا خاصا بكل شئ من الممكنات والممكنات لامتناهية اذ العالم ابدى بالاتفاق فلو كانت الارتباطات الغير المتناهية الواقعة بينه تعالى وبين الممكنات الغير المتناهية موجودة فى الخارج فى ذاته تعالى كانت اما قديمة فيلزم قدم الممكنات الغير المتناهية اعنى تلك الارتباطات الموجودة فى الخارج او حادثة وكل وصف حادث فى الخارج مسبوق باستعداد الموصوف فيكون الواجب مستعد الحدوث الحوادث فيه واللازمان باطلان واما ثامنا فلانه لوكان للمعانى الانتزاعية وجود فى الخارج غير وجود مناشيها لزم اتصاف كل ممكن بصفات غير متناهية موجودة فى الخارج ضرورة ان لكل ممكن مع كل ما عداه من الاشياء اللامتناهية نسبة خاصة واقلها المغايرة فهو متصف بمغايرات غير متناهية موجودة فى الواقع واللازم بديهى البطلان واما تاسعا فلان بعض المعانى الانتزاعية عدميات فلا مجال للقول بوجودها فى الخارج مع ان الدليل الذى ذكره على وجود الانتزاعيات فى الخارج على تقدير تمامه يقتضى القول بوجود العدميات ايضا فى الخارج واما عاشرا فلانه على تقدير ما توهمه يلزم التكثر فى مرتبة الذات الاحدية الحقة لان الذات الاحدية الحقة فى مرتبة نفسها منشاء لصحة انتزاع سلوب صفات النقص فلابد على رائه ان تحقق فى تلك المرتبة النسب السلبية بوجودات مغايرة لوجود الذات الحقة واما حادى عشر فلانه لوكان الامر كما زعمه لزم ان يمتنع صدور الكثير عن الواحد لان السلوب الغير المتناهية متحققة فى مرتبة الذات الاحدية بوجودات مغايرة لوجود الذات على هذا التقدير فهى اما واجبة الوجود وهو صريح البطلان او ممكنة فلها علة وهى الذات الواحدة الحقة فيلزم صدور المعلولات الكثيرة بل المعلولات الغير المتناهية عن ذات حقة احدية واما ثانى عشر فلان بديهة العقل شاهدة بانه لا يمكن وجود النسبة بدون وجود المنتسبين فلابد لوجود النسب السلبية فى الواقع من تحقق طرفيها فى الواقع مع ان طرفيها قد يكونان معدومين عدما محضا فى الواقع مع صدق النسبة السلبية كقولنا شريك البارى ليس بموجود وقد يكون احد طرفيها معدوما محضا واما ثالث عشر فلانه لو صح ما ذكره لزم وجود الاجزاء الممكنة الغير المتناهية فى الجسم المتصل لانها انتزاعية واقعية فهى موجودات بوجودات متغايرة على رائه فيلزم المفاسد النظامية واما رابع عشر فلان قوله ذلك النحو من الايسية لا يوجب الجوهرية والعرضية كما ان العدم ليس بجوهر وعرض لا معنى له اذ الوجود اما حلول فى موضوع او قيام لا فى موضوع فكل موجود ممكن لا يخلو عن الجوهرية والعرضية ولو اصطلح على عدم اطلاق لفظ الجوهر والعرض على بعض الموجودات الممكنة فلا مشاحة فيه لكن لا كلام لنا مع المصطلح من عند نفسه وانما ندعى ان النسب والمعانى الانتزاعية لو كانت موجودة فى الخارج كانت فى الخارج اما جوهرا او اعراضا بالمعنى المصطلح عند القوم واما نفى الجوهرية والعرضية عن العدم فانما يصح على ما ذهب اليه القوم من ان العدم نفى صرف لا شئ يعبر عنه بالنفى واما على ما توهم من وجود العدم فى الخارج لا محيد

من التزام كونه جوهرا او عرضا على معناهما المتعارف وان كان يجب ان لا يطلق عليه لفظ الجوهر والعرض مع عدم خلوه على تقدير وجوده عنهما بالمعنى المتعارف فليفعل لكن لا كلام ولا مشاحة في الاصطلاح واما قوله والفرق جنيه وبين نحو الهيئة الهيئات الاستقلالية مما يدركه العقل بدبهة فما يقضي به العجب فان ما يدركه العقل بدبهة هو ان النسب والانتزاعيات ليس لها وجود وراء وجود مناشيها في الخارج الا ان لها نحو وجود في الخارج مغاير لنحو وجود الهيئات الاستقلالية فان ذلك انما يدركه عقله الذي هو وهمه واما خامس عشر فلان ما توهمه من وجود اتصاف المهية بالوجود بالمعنى الرابطي في الخارج غير صحيح في الواقع ولا عند الاشراقية ولا عند المشائية ولا عند هذا القائل نفسه اما الاول فلما عرفت واما الثاني والثالث فلانه لا يوجد في كلام احد من الاشراقية والمشائية من هذا الوهم عين ولا اثر واما الرابع فلان هذا القائل ذهب الى ان الوجود عين الماهيات كما هو مذهب اهل الحق وهو انما يصح ان لم يكن للوجود المصدري مصداق سوى نفس الماهية وعلى تقدير ما توهمه يكون للوجود المصدري موجودا بنفسه في الخارج بوجود مغاير لوجود الماهية فلا يكون المهية مصداقا له كما لا يخفى وبالجملة فمفاسد هذا الراى اكثر من ان تحصى والذي اوقعه في هذا الوهم شبهتان الاولى ما ذكره في شرحه من انه لو لم يكن للانتزاعي وجود في الخارج لزم ارتفاع النقيضين اذ النقيضان قد يكونان انتزاعيين كالوجود والعدم وهذه الشبهة في غاية السقوط فان المستحيل هو ان يرتفع النقيضان بمعنى ان لا يكون واحد منهما مطابقا لما حكى عنه لا بمعنى ان لا يكونا موجودين بنفسهما في الواقع ونقيض وجود الوجود في الخارج عدم وجوده في الخارج لا وجود العدم فيه حتى يلزم من عدم وجود العدم فيه مع عدم وجود الوجود فيه ارتفاع النقيضين وهو ظاهر ولو كان معنى ارتفاع النقيضين ما زعمه من ان لا يوجد النقيضان بنفسهما في الخارج لزم عليه القول بارتفاع النقيضين او القول باجتماعهما بيان اللزوم انه اذا ارتفع وجود زيد في الواقع فاما ان يوجد عدمه في الواقع او لا يوجد عدمه اليضا فعلى الثاني يلزمه القول بارتفاع النقيضين بالمعنى الذي الزمه وعلى الاول اما ان يكون العدم موجودا قائما بنفسه فيكون العدم ذاتا جوهرية وهو فحش او يكون موجودا قائما بغيره فذلك الغير الذي قام به العدم اما ذات المعدوم او ذات مغايرة لها والثاني صريح البطلان اذ لا معنى لقيام عدم زيد بعمرو مثلا والاكان المعدوم هو عمر الا زيدا اذ المتصف بالعدم على هذا التقدير هو ما قام به العدم في الخارج فتعين الاول هو ان ما قام به العدم ذات المعدوم فيجب ان يكون لذات المعدوم الذي قام به العدم الذي هو على هذا التقدير صفة موجودة في الخارج نحو وجود في الخارج اذ لا معنى لقيام صفة موجودة في الخارج بما ليس بشئ في الخارج اصلا فيلزم ان يكون تلك الذات موجودة في الخارج حين هي معدومة فيه وهو اجتماع النقيضين ثم نقول لو كان للعدم وجود في الخارج لزم قدم الممكنات على فرض حدوثها واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان العالم حادثا تحقق في الخارج اعدام الاشياء التي هي في العالم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلان الاعدام الموجودة في الخارج اما قائمة بانفسها فتكون

تلک الاعدام جواہر وہو فحش او قائمة بغیرہا وہی الممکنات التی تلک لاعدام اعدام لہا فتکون موجودة علی تقدیر فرض وجود
اعدامہا فیلزم ان تکون قدیمة علی تقدیر حدوثہا بل نقول لو فرض حدوث العالم ای ما سوی اللہ زعم قدمہ علی ہذا التقدیر لانہ
ان فرض حدوثہ کان اعدام ما فی العالم ای ما سوی اللہ موجودة فی الخارج قبلہ وتلک الاعدام ایضا ما سواہ فیلزم وجود ما سوی اللہ
قبل وجود ما سوی اللہ وایضا یلزم علی تقدیر وجود العدم فی الخارج ان لا یکون العدم نقیضا للوجود لان العدم علی ہذا التقدیر ذات
موجودة ممتازة بنفسہا عما عداہا ونقیض الوجود رفعہ لا وجود ذات اخری وہو ظاہر وایضا یلزم علی ما توہمہ اجتماع النقیضین لان عدم
العدم مفہوم مغایر لمفہوم الوجود ولا ریب فی ان مفہوم عدم العدم انتزاعی فہو موجود علی ہذا التقدیر فی الخارج وہو فرد للعدم المطلق
فالعدم المطلق موجود بعین وجود ہذا الفرد اعنی عدم العدم مع انہ نقیض العدم المطلق ولا یرد ہذا علی تقدیر کون العدم غیر موجود فی
الخارج لان عدم العدم المطلق بما ہو نقیض للعدم المطلق مما لا وجود لہ فی الواقع فہو عنوان بلا معنون فہو لا یصدق فی الواقع
علی شیء ومفہومہ بما ہو متمثل فی الذہن فرد للعدم المطلق ولا ضیر فی ذلک الا ان ینکر ہذا القائل وجود عدم العدم فی الخارج الشبہة
الثانیة ما ذکرہ فی حواشی شرحہ من انا نتصور احکاما ونعلم بالضرورة انہ لو فرض انتفاء جمیع الاذہان تکون تلک الاحکام صادقة
متحققة کما نعلم بالضرورة ان عدم الواجب مستلزم لعدم سائر الاشیاء وہذا الاستلزام متحقق ولو فرض انتفاء جمیع الاشیاء
فتحققہ ہو وجودہ الذی اوعیناہ انتہی وانت تعلم ما فیہ من الاختلال لانہ ان اراد تحقق الاستلزام المذکور تحقق معناہ النسبی فہو
صریح البطلان لان تحقق النسبة فرع تحقق طرفیہا فلو تحقق ہذہ النسبة فی الواقع تحقق طرفاہا فی الواقع وہما عدم الواجب وعدم سائر
الاشیاء ولا یمکن القول بتحقق ہذین الطرفین فی الواقع من احد فضلا عن مؤمن وان اراد ان ہذا الاستلزام متحقق علی تقدیر
عدم الواجب عدم سائر الاشیاء وان کان ہذا خلاف ما یدل علیہ کلامہ فہذا لا یدل علی تحقق ہذا الاستلزام فی الواقع کما ہو مدعاہ بل علی تقدیر
المحال ہو تقدیر عدم الواجب ولا کلام فی الوجود التقدیری وایضا لا نم ان ہذا الاستلزام متحقق علی ذلک التقدیر اما اولا فلانہ تقدیر محال
فیجوز ان لا یتحقق الاستلزام علی ذلک التقدیر واما ثانیا فلانہ علی تقدیر عدم جمیع الاشیاء لا یتحقق ہذا الاستلزام ایضا لانہ ایضا من جملة الاشیاء
وان اراد تحقق الاستلزام ان العقل حاکم بانہ لو فرض عدم الواجب لعیاذ باللہ لزم عدم سائر الاشیاء علی ذلک التقدیر فمسلم لکن لا یلزم
منہ ان یکون نسبة الاستلزام موجودة فی الخارج اذ یکفی فی صدق ذلک تحقق مصداقہا وہو کون الواجب سبحانہ علة لسائر الاشیاء بل
تحقق ذات الواجب التی ہی علة لسائر الاشیاء وتحقق الاشیاء التی ہی معلولة لذاتہ تعالی وبالجملة فکلامہ فی ہذا المقام لا یستاہل ان یصغی
الیہ فضلا عن ان یتکلم علیہ لکنا اسبغنا الکلام فی ابطالہ صونا للافہام من ان تزل وللاقدام من ان تضل **قولہ** الوجود والاتصاف اثر
بالعرض فان الوجود عندہم نفس صیرورة الذات ومصداقہ نفس المہیة من حیث ہی بلا زیادة امر علیہا والوجود والاتصاف بہ حکایة وجعل
الحکایة فی الواقع ہو جعل مصداقہا اذ لیس للحکایة تقرر فی الواقع وراء تقرر مصداقہا فہنا لک جعل واحد وتقرر واحد ہو جعل نفس المہیة وتقررہا

فاذا انتزع عنہا معنی الوجود ومعنی الاتصاف بالوجود ونسب ہذا الجعل والتقرر الی الوجود والی الاتصاف بہ بالعرض لا ان ہناک جعلان متغایران احدہما متعلق بالمہیۃ والثانی بالوجود او الاتصاف بہ فان ہذا انما یمکن لو کان للوجود وللاتصاف بہ فی الواقع مع قطع النظر عن خصوص انتزاع الذہن تقرر وراء تقرر الماہیۃ واما معنی الوجود ومعنی الاتصاف بہ بعد الانتزاع فہما متقرران بانفسہما فی الذہن فہما مجعولان فی الذہن بجعل وراء جعل الماہیۃ فی الواقع بقی الکلام فی تعلق الجعل بالذاتیات وخلط الذات بہا فالذاتیات وخلط الذات بہا مجعولۃ بعین جعل الذات کما ان الوجود والخلط بالوجود کذلک فہناک جعل واحد متعلق بمصداق الذاتیات والخلط بہا ومصداق الوجود والخلط بہ بالذات واذا نسب ہذا الجعل الی مفاہیم انتزاعیۃ حاصلۃ فی الذہن من الذاتیات والخلط بہا والوجود والخلط بہ کان معنی جعلہا ان مصداقہا مجعول بالذات لا ان الذاتیات والوجود وخلط الذات بہا بما ان تلک الامور متمایزۃ عن الذات مجعولۃ بالذات الیقہ بجعل الذات بعینہ او بجعل آخر اذ لا امتیاز بین الذات وبین الذاتیات وبینہا وبین خلطہا بالذاتیات ولا بین الذات وبین الوجود او خلطہا بالوجود فی الواقع وبالجملۃ لا فرق بین الوجود وبین الذاتیات فی ہذا الحکم ومن العجائب ما توہمہ صاحب الافق المبین من ان حمل الذات علی نفسہا وخلطہا بذاتیاتہا غیر مجعول اصلا لا بالجعل المستانف ولا بنفس الجعل البسیط المتعلق بنفس الذات بخلاف خلط الذات بالوجود فہو مجعول بعین ذلک الجعل البسیط وہو من اوہامہ التی لا ینبغی ان یصغی الیہا فضلا عن ان یعول علیہا فان معنی کون خلط الذات بالوجود مجعولا بعین الجعل البسیط المتعلق بنفس الذات ہو ان مصداق ہذا الخلط ہو نفس الذات مجعول وہذا المعنی متحقق فی خلط الذات بنفسہا ای کون الذات نفسہا او خلطہا بذاتیاتہا ایضا فان مصداق ہذا الخلط وہو نفس الذات مجعول قطعا ولما صعب الامر علیہ ان حمل الشیء علی نفسہ وحمل ذاتیاتہ علیہ انما یصدق حین وجودہ اذ المعدوم یصح سلبہ عن نفسہ وسلب ذاتیاتہ عنہ فیکون حملہ علی نفسہ وحمل ذاتیاتہ علیہ حادثا فیکون مجعولا قال مجیبا عنہ ان خلط الذات بالذاتیات لا یکون بمقتضی او اقتضاء لیس النظر الی الماہیۃ من حیث ہی غیر ممکن الانسلاخ عن ان یکون بحاظ ذاتیاتہ واما ما یحق فاما من تلقاء مقتض او باقتضاء من تلقاء جوہر الماہیۃ فقولنا الانسان انسان او حیوان انما یصح صدقہ الی الجعل من جہۃ الخلط وان احوج الی لحاظ تقرر الموضوع فما یستدعیہ انما ہو تقرر ذات الموضوع لست اقول الصدور عن العلۃ بل التقرر فقط حتی لو امکن التقرر بنفس الذات من غیر جاعل لکفی علی ان ذلک ایضا لیس من جہۃ خصوص الخلط باعتبار خصوصیۃ الطرفین بل من جہۃ استدعاء مطلق طبیعۃ الربط الایجابی فاذن توقف صدق خصوص الحمل فی ذاتیات الماہیۃ بخصوصیۃ حاشیۃ الموضوع والمحمول علی مجعولیۃ نفس المہیۃ وصدورہا عن الجاعل انما ہو بالعرض وعلی سبیل الاتفاق من جہتین عدم تقرر الماہیۃ الامکانیۃ بنفسہا ومطلق کون الربط ایجابیا لا بالذات من جہۃ خصوص الخلط وخصوصیۃ حاشیتی الحمل فلا احتیج الی توسط جعل مؤلف للخلط بین الطرفین ولا الی اعتبار جعل بسیط للذات فالجاعل بجعل جہۃ الانسان ثم ہو بنفسہ انسان وحیوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا بنفس ذلک الجعل البسیط انتہی وہذا الکلام لا یستحق ان یلتفت الیہ لکنا نبین فسادہ وننبہ علیہ کیلا یروج عند الناقدین

زیوفہ المغشوشۃ وتلالیوق للناظرین زخارفہ المخدوشۃ فنقول اما ان یکون خلط الذات بالوجود مجعولا بالذات فیکون ذلک قرلا بالجعل المؤلف ویکون مجعولا بعین الجعل البسیط المتعلق بنفس الماہیۃ فیکون معنی کونہ مجعولا ان مصداقہ مجعول بالجعل البسیط ومصداقہ لیس الا نفس المہیۃ وہی مصداق حملہا علی نفسہا وحمل الذاتیات علیہا فلا معنی لنفی کون حمل الذات علی نفسہا وحمل الذاتیات علیہا مجعولا بنفس الجعل البسیط المتعلق بنفس المہیۃ مع القول بکون مصداق حمل الذات علی نفسہا وحمل الذاتیات علیہا ہی نفس الماہیۃ وکون نفس الماہیۃ مجعولۃ بالذات بالجعل البسیط اذ لا معنی لکون الحمل مجعولا الا کون مصداقہ مجعولا وما ذکر من ان النظر الی الماہیۃ من حیث ہی غیر ممکن الا الانسلاخ عن ان یکون لحاظ ذاتیاتہ ان اراد بہ ان النظر الی الماہیۃ ہو النظر الی الذاتیات لکون مصداق الذاتیات ہو نفس الماہیۃ فاذا لوحظ نفس الماہیۃ فقد لوحظ مصداق الذاتیات فمسلم لکن النظر الی الماہیۃ ہو النظر الی مصداق الوجود ایضا لان نفس الماہیۃ ہی مصداق الوجود فالنظر الی الماہیۃ ہو النظر الی مصداق الوجود وان اراد بہ ان النظر الی المہیۃ ہو النظر الی الذاتیات ای مفہوماتہا الانتزاعیۃ الحاصلۃ منہا فی الذہن فذلک ممنوع اذ لحاظ مفہوماتہا الانتزاعیۃ موقوف علی انتزاع الذہن تلک المفہومات من نفس الذات کما ان لحاظ مفہوم الوجود الانتزاعی موقوف علی انتزاع الذہن مفہوم الوجود عن نفس الذات فلیس النظر الی المہیۃ ہو النظر الی تلک المفہومات الانتزاعیۃ کما ان النظر الی المہیۃ لیس ہو النظر الی مفہوم الوجود الانتزاعی فکلامہ ہذا لا یکفی فارقا بین حمل الذات علی نفسہا وحمل الذاتیات علیہا وبین حمل الوجود علیہا بان یکون الاول غیر مجعول اصلا والثانی مجعولا بعین الجعل البسیط واما قولہ الانسان انسان او حیوان ففیہ ان صدق قولنا الانسان موجود ایضا لا یحتاج الی الجعل من جہۃ الخلط وان احتاج الی لحاظ تقرر الموضوع فما یستدعیہ انما ہو تقرر ذات الموضوع لا الصدور عن العلۃ بل التقرر فقط حتی لو امکن التقرر بنفسہ لکفی فی صدق الوجود فان التقرر ہو عبارۃ عن نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وہو مصداق الوجود فہذا الکلام لا یصلح فارقا بین صدق حمل الذات والذاتیات علی نفس الذات وبین صدق حمل الوجود علیہا کما لا یخفی وکذا قولہ علی ان ذلک ایضا لیس من جہۃ خصوص الخلط فان ذلک جار فی الخلط بالوجود ایضا وما ذکر من ان توقف صدق خصوص الحمل الخ فمثلہ جار فی الوجود ایضا فان توقف صدق حمل الوجود علی نفس الذات علی جعل الماہیۃ انما ہو من جہۃ عدم تقرر الماہیۃ الامکانیۃ بنفسہا ومطلق کون الربط ایجابیا لا بالذات من جہۃ خصوص الخلط وخصوصیۃ حاشیتی الحمل واما قولہ فلا یمتنع الخ فہذیان وہمی لان صدق حمل الذات علی نفسہا وخلطہا بالذاتیات لما کان حادثا فلا بد لہ من محدث فکیف لا یحتاج الی جعل اصلا فان حدوث حادث من دون جعل اصلا لا بجعل بالعرض وہو نفس جعل الذات ولا بجعل مستانف وراء جعل الذات لا یسوغہ الا ماؤف القریحۃ فقد تحقق انہ کما ان خلط الذات بالوجود مجعول بعین جعل الذات کذلک خلط الذات بنفسہا وبذاتیاتہا مجعول بعین جعل الذات بلا فرق وہذا ما اخلوہ قدوۃ المحققین جلال الملۃ والدین الدوانی طیب اللہ مضجعہ وبرد مہجعہ وہذا القائل قد شدد علیہ النکیر وتعدی اقصی مدی التشنیع والازراء وجاوز

فی الاعجاب بنفسہ علی ذری الاغراق والاطراء فقال بعد ما نقلنا عنہ بہذہ العبارۃ ہذا حاصل غلص من لم یرزق الفطنۃ ولم یکن لقریحتہ سبیل الی العقول عنہ تخیل انہ تقتضی بان صدق الحمل بنفس جعل الماہیۃ لا بجعل مستانف فان الجعل متعلق اولا بنفس الماہیۃ ثم العقل ینتزع منہا کونہا ہی اوبعض ذاتیاتہا ومصداق الحمل نفس جعل الماہیۃ وزعم ان ذلک مذہب الاشراقیۃ وہو علی شفا حفرۃ الوہن والسخافۃ فقد تحقق ان مصداق الحمل بخصوصہ نفس الماہیۃ بما ہی ہی وقولہم ذاتیات الماہیۃ مجعولۃ بعین جعلہا انما یعنی بہ ان جعل الماہیۃ ہو نفس جعلہا فہی مجعولۃ فی ذواتہا جعلا بسیطا ہو عین جعل الماہیۃ بل الجعل البسیط الوحدانی متعلق اولا بالذات بالذاتیات والمقومات ثم بالماہیۃ وہذا مسلک الاشراقیۃ والرواقیۃ وانما حاولنا ترسیمہ وتقویمہ بالحکمۃ الیمانیۃ لا ان ذلک الجعل متوسط فی اعتبار العقل بین الماہیۃ ومقوماتہا اللحاظ الخلط وصدق الحمل ثم کل مصداق الحمل نفس الماہیۃ المجعولۃ لا جعلہا ومجعولیتہا فان بین الاعتبارین فرقا علی ان التشکیک لا یختص بالرواقیۃ بل یعتری المشائیۃ ایضا فلا یجدی ان یرجع الا بما یجدی الفریقین انتہی وانت وکل من یستحق الخطاب وان لم یتمرن بالنظر والاکتساب تعلمان ان اصلہ الفاسق منبث مالہ من قرار وان بنیانہ الذی بنی رتبۃ علی شفا جرف ہار فقد حققنا ان خلط الذات بنفسہا وخلطہا بذاتیاتہا مجعول بعین جعل الذات من ان الجعل یتعلق اولا بنفس الماہیۃ التی ہی مصداق الحمل ثم العقل ینتزع منہا کونہا ہی بعض ذاتیاتہا فان کونہا ہی ہی اوبعض ذاتیاتہا حکایۃ مصداقہا نفس الماہیۃ والحکایۃ لا محالۃ منتزعۃ عن المصداق ومصداق الحمل ہی نفس الماہیۃ المجعولۃ وہو الذی عناہ المحقق بقولہ ومصداق الحمل نفس جعل الماہیۃ ولم یرد ان مصداق الحمل ہو المعنی الانتزاعی الاضافی للجعل کما توہمہ ہذا القائل لسوء فہمہ فرد علیہ بان مصداق الحمل نفس الماہیۃ المجعولۃ لا جعلہا ومجعولیتہا ومثل ہذا فی کلماتہم شائع مشہور وعلی السنتہم ذائع ومذکور وفی کتبہم مرقوم ومسطور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فمالہ من نور وما ذکر فی تفسیر قولہم ذاتیات الماہیۃ مجعولۃ بعین جعلہا لا یغنیہ شیئا لان الذات والذاتیات لما کانت مجعولۃ جعلا بسیطا کان حمل الذات علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا ایضا مجعولا بعین ذلک الجعل لان جعل الحکایۃ ہو جعل مصداقہا فلا معنی لکون مصداقہا مجعولا مع عدم کونہا مجعولۃ واما قولہ لا ان ذلک الجعل الخ فان اراد بہ ان الجعل البسیط للماہیۃ لا یکون جعلا مؤلفا بالذات متوسطا بین الذات ومقوماتہا فذلک مسلم وصحیح لکن المحقق لا یقول بذلک وان اراد بہ ان الجعل البسیط للماہیۃ لیس جعلا لخلط الذات بالمقومات اصلا فذاک ظاہر البطلان کما عرفت واما قولہ علی ان التشکیک یعتری بہ ما بیناہ بقولنا ولما صعب الامر علیہ ان حمل الشیء علی نفسہ الخ ففی غایۃ الوہن فان حاصل ما افادہ المحقق وہو ان خلط الذات بنفسہا او بالذاتیات مجعول بالعرض بعین الجعل المتعلق بالماہیۃ صحیح سواء کان الجعل المتعلق بالماہیۃ جعلا بسیطا کما ہو الحق او جعلا مؤلفا کما ہو مذہب المشائیۃ فجواب المحقق تام عن الطرفین ومجد للفریقین ولعل ہذا القائل نظر الی قولہ فان الجعل متعلق اولا بنفس الماہیۃ فان ظاہرہ یدل علی الجعل البسیط فانہ المتعلق بنفس الماہیۃ فتوہم ان جواب المحقق لا یصح علی رأی المشائیۃ وہذا توہم بعید فان قولہ قدس اللہ سرہ فان

(حاشیہ: الیٰ الحصین)

الجعل تعلق اولا بنفس الماہیۃ انما المراد بان الجعل لا یتعلق اولا لا بکون المہیۃ ہی او بعض ذاتیاتہا بل انما یتعلق اولا بالماہیۃ نفسہا اما
بما ہی ہی کما ہو مذہب الاشراقیۃ القائلین بالجعل البسیط او من حیث خلطہا بالوجود کما ہو رای المشائیۃ القائلین بالجعل المؤلف
لا ان الجعل تعلق اولا بالمہیۃ بما ہی ہی حتی یکون لہ اختصاص بمذہب الاشراقیۃ ولو تنزلنا عن ذلک وسلمنا ان ہذا القول یدل علی
ما فہمہ فالمحقق انما اتی بہذہ العبارۃ الدالۃ علی الجعل البسیط لذہابہ الی مذہب الاشراقیۃ واختیارہ القول بالجعل البسیط ولا یلزم
من ذلک توقف اصل الجواب علی القول بالجعل البسیط فان اصل الجواب ہو ان خلط الذات بنفسہا او بذاتیاتہا لا یحتاج الی جعل
مستانف وراء جعل الماہیۃ وہذا صحیح سواء کان جعل الماہیۃ عبارۃ عن الجعل البسیط او عن جعلہا موجودۃ وما توہم من ان مسلک الرواقیۃ
والاشراقیۃ ما حاول ترمیمہ وتقویمہ بحکمتہ فہم برآء منہ وانما ذہبہم ما حققہ المحقق قدس سرہ ولو کانوا یذہبون الی ما ذہب الیہ القائل
لکانوا ممن ضل السبیل وحار فی الادعاء من غیر دلیل فقد تبین الرشد من الغی وامتاز من رزق الفطنۃ عمن لم یرزقہا والعہدۃ علی موتی الحکمۃ
وولی العصمۃ ثم قال ہذا القائل اما اللاحق الذی ہو الوجود فمصداق الحمل فیہ نفس مہیۃ الموضوع المتقررۃ من غیر اعتبار امر ما معہا
اصلا کما یکون فی سائر العوارض من لوازم المہیۃ واللواحق المفارقۃ لکن لا بما ہی ہی بنفسہا کما ہو فی الذاتیات لکون الوجود غیر داخل
فی قوامہا بل من حیث انہا صادرۃ بنفس تقررہا عن الجاعل فالمناط بالذات ہہنا حقیقۃ ہو حیثیۃ الصدور بالجعل البسیط فاذن
ما اجہل ان یظہر لک ان الماہیۃ ما لم تصدر عن الجاعل لم یحمل علیہا شیء اصلا فاذا صدرت صدق انہا ہی او ما ہو ذاتی لہا لکن
لا من حیث ہی صدرت بل حین ما صدرت علی مجرد المقارنۃ لا التوقف وانہا موجودۃ باعتبار ما لحظ من حیث ہی صدرت ای بملاحظۃ
تلک الحیثیۃ لا لحاظہا من حیث ہی نفسہا ولکن حین ما صدرت فلذلک لم یکن شیء من الممکنات الہو المطلق بل انما یصح ان یقال
ہو نفسہ وہو بعض ذاتیاتہ حین المجعولیۃ ویقال ہو موجود ثابت باعتبار المجعولیۃ انتہی وانت تعلم ان ہذا الکلام لیس لہ کثیر معنی فضلا
عن ان یکون لہ جدوی لانہ قد اعترف بان مصداق الوجود نفس الماہیۃ المتقررۃ من غیر اعتبار امر ما معہا اصلا فالمہیۃ اذا کانت
متقررۃ کانت مصداقا لحمل الوجود کما انہا اذا کانت متقررۃ کانت مصداقا لحمل الذاتیات من غیر فرق وما توہم من ان المناط بالذات
فی حمل الوجود حقیقۃ ہو حیثیۃ الصدور لا یفیدہ شیئا لان حیثیۃ الصدور لیست داخلۃ فی المصداق والا لکانت تلک الحیثیۃ منضمۃ الی
نفس الماہیۃ قبل الوجود وہو صریح البطلان کما سبق منا فہی خارجۃ عن المصداق فلیس مصداق الوجود الا نفس الماہیۃ واما
الحیثیۃ التعلیلیۃ فہی متحققۃ فی صدق الذاتیات علی الذات وصدقہا علی نفسہا ایضا ضرورۃ انہ حادث والحادث لا بد لہ من محدث
علی انہ لا معنی لتحقق الحیثیۃ التعلیلیۃ فی صدق الوجود الا ان مصداق الوجود وہو نفس الماہیۃ مجعول ونفس الذات ہی مصداق
الذاتیات والذات ایضا فمصداقہا ایضا مجعول فلا معنی لعدم تحقق الحیثیۃ التعلیلیۃ فی صدق الذات والذاتیات علی نفسہا وان
اراد ان حیثیۃ الصدور فی حمل الوجود حیثیۃ لحاظیۃ بخلاف حمل الذاتیات اذ لحاظ نفس الذات کاف فی صدقہ فقد سبق ان حمل

التعلیلیۃ

الوجود على الشئ فلا يحتاج الى لحاظ الحيثية التعليلية وحمل الشئ على نفسه قد يحتاج الى لحاظها اذا كان عينية المحمول للموضوع نظرية وقد سبق ذلك ببيان مستوفى ہذا ولقد اطنبنا الكلام فی ہذا المقام ازاحة للاوہام واللہ ولی التوفیق والالہام **قوله** على القول الثانی ہو الاتصاف من حيث ہو غير مستقل بالمفہومية قد جرى الشارح ہہنا فی التقليد لصاحب الافق المبين على سجيته فانه قال فی الافق المبين ان النسبة التى ہی صيرورة او الاتصاف فی ہذا النحو من الجعل يعنی الجعل المولف انما يلحظ بين المجعول والمجعول اليه على انها مرآة لمخلوطية احدہما بالآخر لا على ان يتوجه الالتفات اليها براسها وانما دخولها فی متعلق الجعل بالعرض من تلك الجهة فاذا لوحظت على الاستقلال بالالتفات من حيث انها ماہية ما انعزل النظر عن الطرفين الا بالعرض والصرم تعلق الجعل المولف وعاد الحكم بان ہذه الماہية ہل تفتقر فی نفسها الى جاعل تقتضيها او تستغنى لان شان الماہيات الاستغنار بحقائقها التصورية عن الجعل والافتقار اليه فی الخلط بما لا يدخل فی قوامها مفوضا الى البرہان اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط اذ التصديق لا يتعلق الا بمفاد الہيئة الحكمية كمفہوم ہو ہو والتصور يتعلق بكل شئ والنسبة انما يدخل فی متعلق الحكم بالتبعية حيث يوجد الموضوع متلبسا بالمحمول واثر التصور نفس حصول الشئ واثر التصديق كون الشئ شيئا وكذلك الوجود المحمولی والوجود الرابطی نوعان متباينان بحسب التعلق وبحسب ما ينبغی فاحكم بان شاكلة الجعلين فی ہذه الاحكام تلك الشاكلة انتہى وقد نبہناك على فساده فان الاتصاف من حيث انه رابطة بين الحاشيتين انما وجوده فی ملاحظة الذہن فلا يصح ان يكون متعلق الجعل المولف واثره وكيف نظن ذو مسكة ان المشائية يظنون ان اثر الجعل ہو المعنى الحرفی الذی لا يمكن ان يلاحظ استقلالا فضلا عن ان يتحقق فی الواقع والحق ما ذكرنا سابقا من ان اثر الجعل ہو مصداق خلط الماہية بالوجود الذی ہو صفة منضمة اليہا عندہم وہذا الخلط متحقق فی الواقع بتحقق مصداقه الذی ہو ذات الماہية والوجود المتحققان فی الواقع المنضم احدہما الى الآخر كما ان متعلق الجعل فی قولنا جعل الصباغ الثوب احمر ہو مصداق خلط الثوب بالحمرة وہو ذات الثوب والحمرة الموجودتان فی الواقع المنضم احدہما الى الآخر **قوله** الاتصاف لا من ہذه الحيثية ای الاتصاف من حيث انه مفہوم اسمی لا من حيث انه مفہوم غير مستقل رابطة بين الحاشيتين وقد اندفع بما ذكره الشارح ما استدل به على اثبات الجعل البسيط من انه على تقدير القول بالجعل المولف لا بد من الانتہار الى الجعل البسيط اما نفس الصيرورة او الاتصاف او اتصاف الاتصاف وغير ذلك من المراتب ووجه الاندفاع ان متعلق الجعل المولف ہو الاتصاف من حيث انه مفہوم غير مستقل ورابط بين الحاشيتين لا من حيث انه ماہية من الماہيات وملحوظ باللحاظ المستقل وانما يلزم الانتہار الى الجعل البسيط لو كان متعلقه ہو الاتصاف من حيث انه مفہوم مستقل وماہية من الماہيات وليس كذلك بل متعلق الجعل ہو الاتصاف من حيث انه رابطة بين الطرفين كما ان النسبة فی القضية انما يتعلق بها التصديق من حيث ہی رابطة بين الطرفين لا يلتفت اليہا بالذات ہذا ما رامه الشارح موافقا لما فی الافق المبين وقد عرفت فساده والحق ان حاصل الخلاف بين الفريقين ہو ان اثر الجاعل

على تقدير الجعل البسيط هو نفس المهية والوجود منتزع عنها وعلى تقدير الجعل المولف هو مصداق خلط المهية بالوجود المنضم اليها لا نفس المهية
ولا نفس مفهوم الاتصاف به انه مهية من المهيات فلا وجه لانتهاء الجعل المولف الى الجعل البسيط **قوله** وقد يستدل عليه قد حققنا فى
فاتحة البحث ان الخلاف بين اصحاب الجعل البسيط واصحاب الجعل المولف مبنى على اختلافهم فى ان الوجود هل هو نفس الصيرورة المنتزعة
او هو صفة منضمة الى الماهية وانه لا يمكن القول بالجعل البسيط على القول بكون الوجود صفة منضمة ولا القول بالجعل المولف على
القول بكون الوجود منتزعا اذ على تقدير كون الوجود نفس الصيرورة المنتزعة يكون مصداقه ومصداق الاتصاف به نفس الماهية بلا
زيادة امر عليها ومن دون انضمام معنى اليها ومعنى تقرر الانتزاعيات ومجعوليتها فى الواقع هو تقرر مناشيها ومجعوليتها فى الواقع فيكون
معنى مجعولية الوجود ومجعولية كون المهية موجودة كون مصداقهما مجعولا ومصداقهما على هذا التقدير نفس المهية بلا امر زائد عليها فيكون اثر
الجعل نفس المهية واذ الوجود غير متحقق فى الواقع تحقق مغاير لتحقق منشا انتزاعه فلا يمكن ان يتوسط الجعل بين المهية وبين الوجود بالذات
فى الواقع وانما يمكن ذلك لو كان الماهية موجودة بوجود والوجود موجودا بوجود آخر مغاير لوجود المهية منضما الى الماهية حتى يتحقق الخلط بينهما
فى الواقع ويصح توسط الجعل المولف بينهما وعلى تقدير كون الوجود صفة منضمة الى المهية لا يكون مصداق الوجود ومصداق الاتصاف بالوجود
نفس الماهية فلا يمكن على هذا التقدير القول بالجعل البسيط واذ قد حققنا سابقا ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ثبت الجعل
البسيط وبطل القول بالجعل المولف المبنى على كون الوجود صفة منضمة الى المهية وايضا لما كان مصداق الوجود هى نفس الماهية
بلا انضمام امر اليها لم يمكن تخلل الجعل بين الماهية والوجود اذ ثبوت الوجود لمصداقه ضرورى فاذن ليس اثر الجعل الا مصداق الوجود
الذى هو نفس الماهية لا اتصاف المهية بالوجود وبالجملة فتخلل الجعل المولف انما يتصور بين الماهية وبين عوارضها الزائدة عليها لا بين
الماهية وبين ما هى مصداق له بنفسها فان ذلك يفضى الى تخلل الجعل بين الشئ ونفسه استدل الشيخ المقتول على حقية الجعل البسيط
بان الوجود من الاعتبارات العقلية فلا يكون من الفاعل الا نفس الماهية العينية ولو كان الوجود هو ما من الفاعل فاما ان لم يفد
شيئا زائدا فهو كما كان او افاد فيكون للوجود وجود لا الى نهاية وقد صوره الناظرون بان غرضه ان الوجود اعتبار عقلى ليس موجودا فى
الخارج فلا يكون مجعولا اذ المجعول يجب ان يكون امرا عينيا ثم اعترضوا عليه بان ما لا بد منه ان يكون المجعول امرا عينيا والوجود ليس مجعولا
عند المشائية بل هو مجعول اليه ولا يجب ان يكون المجعول اليه امرا عينيا لانه قد يكون امرا انتزاعيا كما فى جعل الشئ فوقا وتحتا والحق
ان هولاء لم يفهموا معنى كلامه فان مقصوده ان الوجود من الاعتبارات العقلية فليس مصداقه الا نفس الماهية فلا يكون اثر الجعل
الا نفس المهية اذ لا تحقق فى الواقع الا لنفس المهية ولو كان الوجود من الفاعل بان يكون اثر الجاعل الوجود واتصاف المهية بالوجود
فاما ان يفيد الفاعل الوجود شيئا زائدا على نفس الماهية التى هى منشا لانتزاع الوجود او على نفس الوجود الذى لا يزيد على نفس المهية فى
الواقع او لا يفيده شيئا زائدا على الثانى الوجود لا يصلح لتعلق الجعل المولف به سواء كان مجعولا او مجعولا اليه اذ المتحقق على هذا التقدير

فی الواقع ہو نفس المہیۃ فہی اثر الجعل و یکون الوجود بعد تعلق الجعل بہ کما کان حال فرض عدم تعلق الجعل بہ منتزعا عن نفس
الماہیۃ وعلی الاول یکون للوجود وجود آخر اذ الوجود انما یکون صالحا لتعلق الجعل بہ سواء قیل بکونہ مجعولا او قیل بکونہ مجعولا الیہ
اذا کان لہ وجود و یکون ہو صفۃ منضمۃ کما صورنا من ان انکار الجعل البسیط انما یتصور لو قیل بکون الوجود صفۃ منضمۃ فلا یرد علیہ
ما اوردوا اما ما قالوا من ان المجعول الیہ ربما یکون انتزاعیا مسلم لکن یجب ان یعلم ان المجعول الیہ انما یصح کونہ انتزاعیا اذا کان
مصداقہ غیر نفس ذات المجعول واما اذا کان عینہ فلا یصح لانہ یفضی الی تخلل الجعل بین الشئ ونفسہ والوجود مصداقہ نفس
الماہیۃ فلا یصح ان یکون مجعولا الیہ ایضا کما لا یصح ان یکون مجعولا وہذا ظاہر وصاحب الافق المبین اذ لم یتیسر لہ فہم ہذا المعنی الذی
حققنا من کلام الشیخ المقتول اعترض علیہ بان الانتزاعیات الذہنیۃ کالعینیات الخارجیۃ والاتصاف بالاعتبارات العقلیۃ
کالتلبس بالاوصاف العینیۃ فی الاحتیاج الی الفاعل وکون المہیۃ عینیۃ انما معناہ صحۃ ان ینتزع منہا الوجود فی الاعیان و
المشائیۃ تفصح ان ذلک اثر افادۃ الفاعل لا نفس المنتزع ولا المہیۃ المنتزع عنہا ولا نفس حقیقۃ صحۃ الانتزاع انتہی وانت تعلم
ان ہذا الکلام بلا مغزی بل الفاظ بلا معنی فان الانتزاعیات انما معنی احتیاجہا الی الفاعل وکونہا مجعولۃ ان مناشی انتزاعہا
محتاجۃ الی الجاعل ومجعولۃ والعینیات الخارجیۃ لیس معنی احتیاجہا الی الفاعل ذلک ولا معنی مجعولیتہا مجعولیۃ مناشیہا بل معنی
احتیاجہا الی الفاعل انہا بانفسہا محتاجۃ اما فی نفسہا او فی اتصافہا بالوجود وکذا معنی مجعولیتہا انہا بانفسہا اثر الجاعل وان اتصافہا
بالوجود اثرہ بخلاف الانتزاعیات اذ معنی احتیاجہا الی الجاعل احتیاج مناشیہا فی نفسہا او فی کونہا موجودۃ الی الفاعل والاتصاف
بالاعتبارات العقلیۃ انما تحققہ بتحقق منشائہ الذی ہو ذات الموصوف فمعنی احتیاجہ الی الفاعل ہو احتیاج الموصوف الیہ والتلبس
بالاوصاف العینیۃ لیس منشاءہ نفس ذات الموصوف بل ذاتہ وذات الوصف المنضم الی ذات الموصوف فالوجود والاتصاف بالوجود
لما کان من الاعتبارات العقلیۃ فلا یمکن ان یکونا بنفسہما اثر الجاعل اذ اثر الجاعل متحقق فی الواقع لا محالۃ فانما یکون اثر الجاعل
مصداقہما الذی ہو نفس المہیۃ المتقررۃ فی الاعیان بخلاف ما لو کان الوجود صفۃ منضمۃ الی الماہیۃ اذ ح لا یکون مصداق
الوجود والاتصاف بہ نفس الماہیۃ واذ ہو انتزاعی فاثر الجاعل ہو نفس المہیۃ العینیۃ ولا یمکن ان یکون اثرہ بالذات کون المہیۃ
عینیۃ لانہ اعتبار عقلی لا تحقق لہ فی الواقع انما المتقرر لمنشائہ وہو نفس المہیۃ العینیۃ ولا یمکن للمشائیۃ ان یذہبوا الی کون
ہذا المعنی الانتزاعی والاعتبار العقلی اثر اللجاعل بل ہم انما یذہبون الی ان خلط المہیۃ بالوجود الذی ہو صفۃ منضمۃ الی المہیۃ
اثر للجاعل فمذہبہم مبنی علی کون الوجود منضما فی الخارج الی الماہیۃ لا کما توہم ہذا القائل من انہم یقولون ان اثر الجاعل کون المہیۃ منتزعا عنہا الوجود فقد
عرفت ان القول بالجعل المولف لا یمکن الا علی تقدیر کون الوجود صفۃ منضمۃ واستدل استاذ المحققین قدس سرہ فی کتابہ المسمی بالعروۃ الوثقی بان حاصلہ
کون المہیۃ موجودۃ ونسبۃ والنسبۃ لا یعقل کونہا مجعولا الا باعتبار مصداقہا ومصداقہا اما نفس الماہیۃ بلا حیثیۃ فہی المجعولۃ

فقد ثبت الجعل البسيط بلا كلفة او الماهية مع حيثية انتزاعية او انضمامية وهو باطل لان كل حيثية انتزاعية كانت او انضمامية انما يعرض
الماهية بعد وجودها ولا اقل من ان يعرضها مع وجودها فلا يكون مصداقا للوجود او جزء من مصداقه اذ المصداق يجب تقدمه على الصادق
هذا خلاصة كلامه ولا يخفى وثاقته وما توهم بعض الشراح من ان المعنى الرابطي موجود بوجود ورا وجود منشاره في الخارج فالنسبة في قولنا المهية
موجودة موجودة في الخارج واثر للجاعل فقد ابطلناه بخمسة عشر وجه في فاتحة البحث فلا يلتفت اليه واما ما اجاب خاتم الحكماء قدس سره
عن هذا التوهم بعد تسليم وجود النسبة في الاعيان تنزلا من ان حاصل الدليل هو ان معنى مجعولية اتصاف المهية بالوجود مجعولية معنا
قولنا المهية موجودة وكون اثره في العين تقرر مصداقه الذي يصح عنه الحكاية بهذا القول وليس اثره وجود الاتصاف ونحوه فانه
فرق بين ان يكون الاتصاف متحققا في الخارج وبين ان يكون الشئ متصفا بالوجود في الخارج واذ كان اثره مفاد هذا القول و
مفاده ليس الا نفس المهية ولا يصلح شئ آخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة وح لو سلم وجود النسبة في الاعيان فلا يرد الايراد ايضا
كما لا يخفى انتهى فهو وان كان كلاما متينا غاية المتانة لكن يرد عليه انه انما يتم لو لم يكن للنسبة وجود في الاعيان واما لو سلم ان النسبة موجودة
في الاعيان فلا يتم لان النسبة على هذا التقدير من حيث خصوص وجودها الذهني حكاية ومن حيث وجودها في الخارج محكي عنها ومصداق
فعلى هذا قوله فمفاده نفس المهية ولا يصلح شئ آخر للمصداقية والمفادية فيكون هي المجعولة غير مسلم نعم ان لم يكن للوجود وللنسبة الرابطة
بينه وبين المهية وجود في الخارج لكان منشاء انتزاعها ومصداقها في الواقع نفس المهية فيكون هي المجعولة فالوجه ابطال وجود
النسبة وسائر الانتزاعيات في الخارج بوجود غير وجود مناشيها واستدل بعض الاذكياء من المتاخرين على حقية الجعل البسيط بان
الحقيقة من حيث هي هي اما ان لا يتعلق بها الجعل او يتعلق بثبوتها والاول ظاهر البطلان لانه قول باستغناء الممكن عن العلة وعلى
الثاني اما ان يكون المجعول بالذات نفس الحقيقة فهو المطلوب او ان يكون نفس الحقيقة مجعولة بالعرض فيلزم تقدم المهية المخلوطة
بالوجود على نفس المهية من حيث هي هي والمهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ولا اقل من ان تكون معه فيلزم تاخر نفس المهية عن
الوجود فيلزم تقدم العارض على المعروض وهو باطل واورد عليه بوجوه منها انه لا استحالة في تاخر نفس المهية عن المهية المخلوطة باخرى
في حكم الجعل فان هذا التاخر لا ينافي تقدم المهية المطلقة على المخلوطة في لحاظ العقل وبالجملة فلا ضير في ان يكون المتاخر عن الشئ
باعتبار متقدما عليه باعتبار آخر ومنها انه لا يلزم على تقدير كون المهية المخلوطة مع الوجود وتقدمها على نفس المهية تقدم الوجود على
نفس الماهية اذ ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما ومنها انه على تقدير الجعل المولف المتقرر بالذات هي صيرورة الماهية موجودة
والوجود والمهية متقرران بالعرض فهما متاخران عن الماهية الموجودة ولا استحالة في كون احد المتاخرين عن شئ متاخرا عن
المتاخر الآخر باعتبار آخر فلا استحالة في تاخر الوجود عن المهية مع كون الماهية والوجود كليهما متاخرين في الجعل عن صيرورة المهية
موجودة وقولكم المهية المخلوطة بالوجود متاخرة عن الوجود ان اريد به تاخر المركب التقييدي اعني مفهوم قولنا المهية الموجودة فتاخره

مسلم لکن لیست الماہیۃ متاخرۃ عنہ اذ لا تقرر لہذا المرکب انما التقرر للمہیۃ ثم العقل ینتزع منہا الوجود ویجعلہ قید افیحصل مرکب تقییدی
وان ابدیہ بمفاد قولنا المہیۃ موجودۃ ومصداقہ فلا نسلم تاخرہ عن الوجود ولیس ہذا مرکبا عن المہیۃ والوجود حتی یکون متاخرا عنہ تاخرا
الکل عن الجزء والمقید عن المطلق ومنہا انا نختار ان المہیۃ من حیث ہی ہی غیر مجعولۃ اصلا واذ الامکان عند اصحاب الجعل المولف
کیفیۃ لنسبۃ الوجود الی المہیۃ فالمحتاج الی الجاعل عندہم ہی نسبۃ الوجود الی المہیۃ لا المہیۃ نفسہا فلا ضیر فی استغناء المہیۃ الممکنۃ
عن العلۃ ہکذا قال النظار والحق ان ہذا کلہ عدول عن حاصل الاستدلال فان حاصلہ بعد التامل ہو ان اثر الجعل بالذات اما
نفس المہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وانضمام صفۃ الیہا فہو المطلوب او اثرہ بالذات المہیۃ المنضم الیہا الوجود بان یکون الوجود صفۃ
زائدۃ علیہا منضمۃ الیہا فی الخارج ونفس الماہیۃ اثر بالعرض او اثرہ الماہیۃ المنضم الیہا الوجود ونفس المہیۃ لیست اثرا لہ اصلا
وہذان الاحتمالان الاخیران باطلان اما الثانی منہما فلان المہیۃ لا فعلیۃ لہا قبل الوجود والجعل بل ہی قبل الجعل لیس بشئ ولذا
یمکن سلبہا وسلب ذاتیاتہا عن نفسہا فلا یمکن ان یقال انہا لیست مجعولۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض واصحاب الجعل المولف
لا ینکرون کونہا مجعولۃ بالعرض فانہم یقولون ان نفس المہیۃ اثر للجعل بالعرض والا لزمہم کون المہیۃ ذاتا حین العدم وہم غیر
قائلین بذلک واما الاول منہما فلان المہیۃ من حیث ہی ہی لو کانت اثر الجعل بالعرض وکان اثرہ بالذات المہیۃ المنضم الیہا
الوجود فی المجعولیۃ فتکون متاخرۃ عنہا اذ ما بالعرض متاخر عما بالذات والماہیۃ المنضم الیہا الوجود متاخرۃ لا محالۃ عن الوجود کما ان
الثوب المنضم الیہ البیاض ای الماخوذ مع انضمام البیاض الیہ متاخر عن البیاض فانہ مقید بالبیاض سواء کان القید داخلا فیہ او
عارضا ولو تنزلنا فلا اقل من ان یکون المہیۃ المنضم الیہا الوجود مع الوجود فان الوجود ماخوذ معہ ولو کانت المہیۃ المنضم الیہا الوجود
مقدمۃ علی الوجود فاما ان تکون فی مرتبۃ التقدم معروضۃ للوجود او لا وعلی الثانی لا یکون المتقدم علی الوجود المہیۃ المنضم الیہا
الوجود بل نفس المہیۃ من حیث ہی ولا کلام فیہا فانہا لو کانت اثر الجاعل رجع الامر الی الجعل البسیط وعلی الاول یلزم تقدم
الوجود علی الوجود فقد ظہر انہ یلزم علی ہذا التقدیر ان یکون نفس المہیۃ فی فعلیتہا متاخرۃ عن انضمام الوجود الیہا وہو صریح البطلان
لان انضمام شئ ای شئ کان الی ای شئ کان فرع لفعلیۃ المنضم الیہ اذ لا معنی للانضمام الی اللاشئ المحض بحکم البدیہۃ فتسقط
جمیع الشبہات الموردۃ علی الاستدلال اما الاول فلان تاخر نفس الماہیۃ عن المہیۃ المخلوطۃ بالوجود فی حکم الجعل یستلزم ان
یکون فعلیۃ المنضم الیہ متاخرۃ عن انضمام المنضم وہو صریح البطلان اذ لا معنی للانضمام علی ہذا التقدیر واما الثانی فلان المہیۃ المخلوطۃ
بالوجود لما کانت مع الوجود فی الجعل بالذات ومقدمۃ علی نفس المہیۃ فاما ان یکون الوجود المنضم الیہا الیہ مقدما علی نفس المہیۃ
اولا فعلی الثانی یکون المقدم علی نفس المہیۃ نفس المہیۃ لا المہیۃ المنضم الیہا الوجود وعلی الاول ثبت تقدم الوجود علی نفس المہیۃ واما قولہم اسم المتقدم الا
ان یکون متقدما فمعناہ سلب الایجاب الکلی لا السلب الکلی واما الثالث فلان اثر الجعل علی تقدیر الجعل المولف ہو مصداق صیرورۃ المہیۃ موجودۃ

وهي المهية المنضم اليها الوجود فعلى هذا التقدير يكون فعلية نفس المهية فرعا لانضمام الوجود اليها اذ انضمام الوجود اليها اثر الجعل
بالذات ونفس الماهية اثر له بالعرض فلا يمكن القول بكون انضمام الوجود فرعا لفعلية المهية على هذا التقدير فاستحالة تاخر الوجود
عن المهية مع القول بتاخرها عن صيرورة المهية موجودة في التقرر ظاهرة واما القول بان مصداق قولنا المهية موجودة ليس
متاخرا عن الوجود لانه ليس مركبا عن المهية والوجود حتى يلزم تاخره عنه تاخر الكل عن الجزء والمقيد عن المطلق وان التقرر انما هو نفس
المهية ثم العقل ينتزع منها الوجود كما ذكره المعترض فانما يستقيم لو لم يكن الوجود صفة منضمة الى المهية اذ على كونه صفة منضمة اليها
ليس مصداق قولنا المهية موجودة نفس المهية بل هي المهية المعروضة للوجود ولا شك انها ليست مقدمة على الوجود بل هي
اما متاخرة عن الوجود او معه كما بيناه وكون التقرر لنفس المهية وكون الوجود منتزعا عنها غير متصور على تقدير كون الوجود صفة
منضمة وقد عرفت ان القول بالجعل المولف انما يستقيم على تقدير كون الوجود صفة منضمة فهذا الايراد مما يويد القول بالجعل
البسيط لا انه ايراد عليه واما الرابع فقد اشرنا الى دفعه في اثناء تقرير الاستدلال حيث ابطلنا الشق الاخير واما قول المعترض
الامكان عند اصحاب الجعل المولف كيفية لنسبة الوجود الى المهية فان اراد به ان الامكان كيفية لنسبة الوجود الى المهية بالذات
فنسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الامكان كيفية لنفس الماهية اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به انه كيفية لنسبة الوجود
الى المهية فقط وليست كيفية للمهية اصلا لا بالذات ولا بالعرض فذلك باطل اذ الامكان عندهم كيفية للنسبة اولا وبالذات
وللمهية ثانيا وبالعرض ولذا يقولون ان الماهية اثر الجعل بالعرض هذا واما اصحاب الجعل المولف فلهم شبهات لا بد من
كشفها فمنها انه لو تعلق الجعل بنفس المهية لزم المجعولية الذاتية ولذا قال الشيخ حين سئل عنه وقد كان ياكل المشمش ما جعل الله
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا والجواب ان الجعل البسيط لم يتعلق اولا وبالذات بكون الماهية ماهية بل انما تعلق بنفس
الماهية ونفس الماهية هي مصداق كون الماهية ماهية فان اريد بلزوم المجعولية الذاتية على تقدير الجعل البسيط ان الجعل البسيط
متعلق بكون المهية ماهية فذلك ممنوع فان الجعل المتخلل بين المجعول والمجعول اليه هو الجعل المولف دون الجعل البسيط و
ان اريد به ان الجعل البسيط متعلق اولا وبالذات بنفس الماهية ونفس المهية مصداق لكون الماهية ماهية فبهذا الاعتبار لزمت
المجعولية الذاتية فذلك مسلم وملتزم ولا ضير فيه ولا استحالة انما المستحيل ان يكون الماهية متقررة ثم يجعلها الجاعل مهية وهذا غير لازم
فان المهية قبل الجعل لم تكن متقررة ولا ماهية ثم لما جعلها الجاعل صارت متقررة وماهية وبالجملة المحال هي المجعولية الذاتية بجعل
مستانف غير جعل الماهية نفسها وهذا غير لازم واللازم هو المجعولية الذاتية بعين جعل الذات وهو غير مستحيل كيف ولو كانت مطلق
المجعولية الذاتية مستحيلة لزم على المشائية ايضا هذا المحال فان الماهية حين عدمها ليست مهية ثم اذا وجدت صارت مهية فكونها
ماهية حادث لا بد له من محدث وقول الشيخ ليس حجة علينا فانا لسنا نؤمن باقاويله حقة كانت او باطلة انما نؤمن بما هو الحق و بالاتباع

اخرى منها ان الجعل بالذات في الممكن بالذات والممكن بالذات هو نسبة الوجود الى الماهية لان الامكان كيفية للنسبة والجواب بما مر منا الاشارة اليه ان الامكان كيفية لنفس الماهية
وما في بعض الشروح من انه لو سلم ان الامكان كيفية للنسبة فيجوز ان يكون الاحتياج اولا وبالذات للماهية وثانيا وبالعرض للوجود و
الاتصاف فهذا المعنى لتقرير الجعل البسيط ساقط اذ الضرورة شاهدة بان الممكن بالذات هو المحتاج الى الجاعل بالذات وهو المحتاج
الى الجاعل بالذات هو اثر الجاعل والجعل بالذات فالجواب هو الجواب الاول ومنها ما ذكره بعض الشراح قال يرد على اصحاب
الجعل البسيط اشكال عظيم ولنمهد لبيانه مقدمات المقدمة الاولى ان خلط الماهية بالوجود من حيث انه معنى غير مستقل ملحوظ بين
الطرفين على انه مرآة لملاحظة حالهما لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا او ممتنعا اذ هم قد نصوا على ان قسمة المفهوم الى المواد الثلثة
قسمة حاصرة لا يمكن ان يخرج منها واحد من المفهومات وظاهر ان خلط الماهيات الممكنة بالوجود ليس بممتنع ولا واجب فلا بد ان
يكون ممكنا ثم لا يمكن ان يقال ان امكانه بالعرض او ان امكانه عين امكان نفس الماهية اذ هم قد صرحوا بنفي الامكان بالغير
ولا معنى لاتحاد الامكانين فان تعدد الممكنين يستلزم تعدد امكانيهما بالضرورة المقدمة الثانية ان الامكان هو المحوج الى المجعولية
لا غير الثالثة ان تعدد السبب يستوجب تعدد المسبب لامتناع توارد سببين على مسبب واحد اذا تمهد هذا فنقول خلط الماهية
بالوجود حقيقة جوازية امكانية بحكم المقدمة الاولى فيكون محتاجا الى جعل الجاعل بحكم المقدمة الثانية فاما ان يتعلق به جعل الجاعل
بالذات كما انه يتعلق بالماهية نفسها كذلك فهو خلاف ما اسسوه وثبت ما ادعاه المشاؤن وكان ذلك حقيقة جمعا بين المذهبين
او يتعلق به جعل بالعرض فان ارادوا الواسطة في الثبوت فهو جعل بالذات فيكون هناك جعلان احدهما موقوف على الآخر فرجع
الى الاول وان ارادوا الواسطة في العروض فيكون الجعل بالحقيقة ح جعل الذات ولم يتعلق بالخلط جعل بالحقيقة فامكانه
حقيقة انما هو المحوج الى جعل الذات ثم امكان تلك الذات نفسها ايضا محوج الى جعل الذات فيلزم توارد السببين اعني الامكانين
على مسبب واحد وهو افتقار الذات واللازم باطل بالمقدمة الثالثة انتهى كلامه بعبارته وانت تعلم ان هذا الكلام مع طوله لا يرجع
الى طائل لانه لا يرتاب عاقل في ان الخلط من حيث هو رابطة بين الماهية والوجود لا وجود له بنفسه في الواقع انما المتحقق في الواقع
نفس الماهية والعقل ينتزع عنها الوجود وخلطها بالوجود ثم للوجود وخلط الماهية بالوجود وجود ذهني منفرد عن الماهية بعد الانتزاع اذا
تمهد هذا فنقول لما كان الموجود في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية كان الممكن في الواقع امرا واحدا هو نفس الماهية واما الوجود
والخلط فاذ لا وجود لهما في الواقع ليسا ممكنين في الواقع اذ الممكن بنفسه في الواقع ما يصلح الوجود بنفسه في الواقع والوجود والخلط
لكونهما معنيين انتزاعيين لا يصلحان الوجود بنفسهما في الواقع فلا يكونان ممكنين بنفسهما في الواقع لكن لما كانت الماهية منشا
لانتزاعهما كان لهما تحقق في الواقع بعين تحقق الماهية لا بان يكون المتحقق هناك بالذات ثلثة اشياء الماهية والوجود والخلط بل
المتحقق امر واحد ينتزع العقل منه الوجود والخلط وكذا الحال في الامكان فهناك امكان واحد ينسب الى الماهية اولا وبالذات

والی الوجود والخلط ثانیا وبالعرض والقوم انما صرحوا بنفی الامکان بالغیر بمعنی ان یکون امکان الشیٔ معلولا لغیرہ لا بمعنی ان یکون
ہناک امکان واحد منسوبا الی شیٔ اولا وبالذات والی شیٔ آخر منتزع عنہ ثانیا وبالعرض فان اراد ہذا القائل بقولہ فی المقدمۃ الاولی
ثم لا یمکن ان یقال ان امکانہ بالعرض او ان امکانہ عین امکان المہیۃ انہ لا یمکن ان یقال ان امکان الخلط معلول لغیرہ بمعنی ان
یکون الخلط فی حد ذاتہ واجبا او ممتنعا ثم یصیر ممکنا بسبب غیرہ فمسلم لکن لا یجدیہ اذ لا نقول بامکانہ بالعرض بہذا المعنی وان ارادانہ
لا یمکن ان یقال ان امکان الخلط ہو امکان لمصداقہ حقیقۃ وللخلط بالعرض فغیر مسلم وہم غیر مصرحین بہ کذا ان ارادانہ لا یمکن
ان یقال ان امکانا واحدا ثابت لنفس المہیۃ وللخلط کلیہما حقیقۃ وبالذات فذلک مسلم لکنا لا نقول بہ وان ارادانہ لا یمکن ان یقال
ان امکانا واحدا ثابت لنفس المہیۃ اولا وبالذات وللخلط ثانیا وبالعرض فغیر مسلم وتعدد الممکنین انما یستلزم تعدد الامکانین
بالذات اذا کان الممکنان ذاتین مستقلین بالتحقق ولیس ہہنا کذلک اذ الذات المستقلۃ بالتحقق ہی نفس المہیۃ والخلط منتزع
عنہا وہذا کما ان فی الحمل بالعرض یکون وجود واحد منسوبا الی ذات الموضوع بالذات والی المحمول المنتزع بالعرض فکما ان تعدد الذاتین
فی الحمل بالعرض لا یستلزم تعدد الوجود بالذات کذلک تعدد الذاتین ہہنا لا یستلزم تعدد الامکان بالذات والسر فیہ ان الوجود والامکان
وغیرہما انما یتعدد بتعدد موصوفاتہا فی الواقع والموصوف المتحقق فی الواقع فیما نحن فیہ ہی نفس المہیۃ کما ان الموصوف بالوجود فی
الواقع فی الحمل بالعرض واحد ہی ذات الموضوع اذا عرفت ہذا فنقول المتحقق حقیقۃ فی الواقع ہی نفس المہیۃ وہی الممکنۃ بالذات
وہی المجعولۃ بالذات واما الوجود والخلط بہ فانہما تحققہما فی الواقع بالعرض فامکانہما فی الواقع بالعرض ومجعولیتہما فی الواقع بالعرض اما
من حیث وجودہما الذہنی المنفرد عن الماہیۃ بعد الانتزاع فہما ماہیتان منفردتان عن نفس الماہیۃ التی ہی فی الواقع مصداقہما وممکنتان
بالذات ومجعولتان بالذات جعلا بسیطا مغایرا لجعل المہیۃ فی الواقع ولا ضیر فیہ فظہر ان ما ذکرہ تطویل بلا طائل وتہویل بلا غائل ثم لا یخفی
ان ہذا الاشکال ناہض علی اصحاب الجعل المؤلف ایضا لان نفس الماہیۃ لا تخلو عن المواد الثلث اذ القسمۃ الیہا حاصرۃ ولیست ممتنعۃ ولا
واجبۃ فہی ممکنۃ ولیس امکانہا بالعرض ولا نفس امکان الخلط اذ لا امکان بالغیر ولا معنی لاتحاد الامکانین فہی اما مجعولۃ بجعل او ر اجعل الخلط
فیکون ذلک جمعا بین المذہبین او بعین جعل الخلط فیکون الجعل حقیقۃ ہو جعل الخلط فیکون کلا الامکانین علۃ لافتقار الخلط فیلزم توارد
السببین علی مسبب واحد فلا وجہ لتخصیص ہذا الاشکال بالجعل البسیط ومنہا ما اوردہ البعض الآخر من الشراح فقال ما ظہر لی وتقرر عندی و
ارجو ان یکون ہو الحق یقتضی تمہید مقدمات الاولی ان مصداق الحمل یتصور لہ معنیان الاول المحکی عنہ للقضیۃ والثانی آنہ صدق
الحمل بمعنی ما یکون علۃ لصدقہ بحیث لو لم تحقق لم یصدق القضیۃ وہو فی الحقیقۃ ما یکون علۃ للمعنی الاول فان صدق القضیۃ عبارۃ
عن کونہا مطابقۃ للمحکی عنہ فیکون علۃ الصدق ہی علۃ المحکی عنہ وبالعکس الثانیۃ ان المہیۃ من حیث ہی ہی لا بشرط شیٔ لیست الا
المحکی عنہ للذاتیات لا لغیرہا من العوارض وکلما یفرض سواہا یصدق سلبہا عن الماہیۃ سلبا بسیطا فی ہذہ المرتبۃ والمحکی عنہ لہ ہو الماہیۃ

مع امر انضمامي او انتزاعي وهذا مما تقرر عندهم ويحكم به الفطرة السليمة ايضا الثالثة ان الوجدان السليم يحكم بان مجعولية كل مرتبة انما
تستتبع مجعولية ما يحكى عنه وينتزع منه بل المجعوليتان مجعولية واحدة ولا تستتبع مجعولية ما ليس بمحكي عنه ولا منتزع منه ولعل هذا من المسلمات
بين الفريقين فهكذا الحال في الاستغناء عن الجاعل الرابعة ان العقود سواء كانت هليات بسيطة او هليات مركبة لا تخلو عن وجود
رابطي في درجة المحكي عنه بين مبدأ المحمول وذات الموضوع كيف ولو لم يكن ارتباط لمبدأ المحمول بالموضوع لم يصدق الربط الايجابي
الذي هو في مرتبة الحكاية غاية الامر ان الاعراض التي هي سوى الوجود لما كان لها وجود سوى وجود الموضوع يكون وجودها في
نفسها هو وجودها للموضوع واما الوجود فلعدم احتياجه الى الوجود حتى يكون موجودا لا يكون له وجود في نفسه هو وجوده للموضوع الا انه لا
يكون له وجود للموضوع ورابطه فكلاهما كما صرح به البعض وذلك الوجود الرابطي الذي يكون في مرتبة المحكي عنه قد يعبر عنه بالاتصاف والعروض
والحلول والقيام وغير ذلك وبالجملة كل معنى سوى الذاتيات لا ارتباط في نفس الامر مع الموضوع مصحح لحمله عليه يعلم ذلك الارتباط اما
بالبرهان او بالحدس بمشاهدة الآثار وغيرها ثم نحكم بصدق القضية اذا تمهدت المقدمات فنقول المرتبة التي يعبرون عنها بالفعلية
والتقرر ويجعلونها اثر الجعل البسيط بالذات اما المراد بها نفس المهية من حيث هي هي التي ليست الا مطابق حمل الذاتيات
دون العوارض سواء كانت وجودا او غيره فيكون مستتبعا لجعل ثبوت الذاتيات بل مجعولية هذا الثبوت ليست عبارة الا مجعولية هذه
المرتبة فان مجعولية كل قضية كما اشرنا اليه عبارة عن مجعولية مطابقها ولا يكون مستتبعا لصدق الهلية البسيطة فان مرتبة الماهية
من حيث هي هي بلا انضمام معنى زائد عليها ليست بمطابق للهليات الايجابية سواء كانت هليات بسيطة او مركبة بل هي مطابق لسلبها
فيحتاج صدق الوجود الى جعل مستأنف لما هو المحكي عنه وان ارادوا بها نفس المهية مع خلط معنى زائد عليها فيرجع المآل الى الجعل
المؤلف فان قلت المراد بها المهية من حيث هي لكن مطابق جعل الوجود وليس هو الماهية من حيث نفسها بل هي من حيث استنادها الى
الجاعل قلت اولا ان الاستناد الى الجاعل حيثية تعليلية فهو المصداق بالمعنى الثاني والكلام في المصداق بالمعنى الاول وعلى
التنزل لعل المقدمة الرابعة تكفي مؤنة دفعه فان مطابق كل عقد كما عرفت في تلك المقدمة ليس الا ارتباط محموله بموضوعه وثبوته
له لا ارتباط معنى آخر به فالحق انه لا يصلح الماهية من حيث هي هي للمجعولية كيف وهو يفضي الى جعل ثبوت الذاتيات للذات وهو خلاف
المقرر عند الفريقين ويحوج في صدق حمل الوجود الى جعل مستأنف لمطابقه ولذا قال الشيخ ما جعل الله المشمش مشمشا بل جعل المشمش
موجودا فليس المجعول الا ارتباط المعنى المصدري الانتزاعي للوجود مع موضوعه من حيث هو ارتباط انتهى كلامه وانت بعد احاطتك
باصول قررناها لديك واذعانك بحقائق تلوناها عليك لعلك تستيقن بان ما ذكره مع طوله واهي من نسج العناكب واوهن لان الوجود
ليس صفة منضمة الى المهية بل هو معنى انتزاعي منشأ انتزاعه نفس الماهية بلا انضمام امر اليها وزيادة معنى عليها كما حققناه فيما سبق
وقد اعترف هذا القائل بان الكلام انما هو في المعنى المصدري الانتزاعي للوجود كما يدل على ذلك آخر كلامه فمصداق قولنا المهية موجود

نفس المهیة لا المهیة مع انضمام امر الیها کما ان مصداق الذاتیات ہی نفس الماہیة بلا فرق بین مفاہیم الذاتیات ومفہوم الوجود
اصلا فی ہذا الحکم فمرادنا بالمرتبة التی نعبر عنہا بالتقرر والفعلیة ونجعلہا اثر الجعل البسیط بالذات ہی الماہیة من حیث ہی ہی کما انہا
مصداق للذاتیات مصداق للوجود فیکون جعل ہذہ المرتبة متبعا لصدق الہلیة البسیطة کما انہ مستتبع لصدق الذاتیات وذلک
لان الوجود الحقیقی اعنی مصداق الوجود المصدری عندنا نفس الماہیة فیکون نسبة الوجود المصدری الی المہیة کنسبة الانسانیة الی
الانسان فکما ان ماہیة الانسان من حیث ہی ہی مصداق الانسانیة کذلک مصداق للوجود انما یصح سلب الوجود عن الماہیة
من حیث ہی ہی بمعنی ان الماہیة من حیث ہی ہی لیست عین الوجود المصدری لا بمعنی انہا لیست عین مصداقہ فالمجعول
بالذات ہی نفس الماہیة وہی کما انہا مصداق للذاتیات کذلک مصداق للوجود فکون الماہیة مخلوطة بالوجود وبالذاتیات
مجعول بعین جعل نفس المہیة جعلا بسیطا وما قال انہ لا یصلح الماہیة من حیث ہی ہی للمجعولیة کیف وہو یفضی الی جعل ثبوت
الذاتیات للذات وہو خلاف المقرر عند الفریقین ویحوج فی صدق حمل الوجود الی جعل مستانف لمطابقہ ساقط اما الاول فلان جعل
ثبوت الذاتیات للذات ان ارید بہ جعلہ بعین جعل الذات فہو لیس بمحال ولا خلاف المقرر عند الفریقین ضرورة ان الماہیة فی
حال عدمہا لیست مخلوطة بالذاتیات لانہ لیس شیئا حین العدم واذا جعلت صارت مخلوطة بالذاتیات فخلطہا بالذاتیات حادث
مجعول بعین جعل الذات وہذا المعنی لا ینکرہ احد من الاشراقیة والمشائیة انما ینکرہ مثل صاحب الافق المبین لا اعتداد لطنین
الذباب عند اولی الالباب وان ارید بہ جعل ثبوت الذاتیات للذات بجعل مستانف وراء جعل الذات فہو محال غیر لازم واما الثانی
فلان مطابق صدق الوجود لما کان ہی الماہیة نفسہا فمجعولیة ثبوتہ للماہیة ہی مجعولیة المہیة نفسہا ومجعولیة المہیة نفسہا ہی مجعولیة
مصداق الوجود لما ذکر ہذا القائل من ان مجعولیة مرتبة الحکایة ہی مجعولیة مرتبة المحکی عنہ فلا یحتاج بعد مجعولیة نفس الماہیة الی مجعولیة
مستانفة لمصداق الوجود کما زعم فظہر ان ما ذکرہ شبہة وہمیة لا یرجی ان تکون ہی الحق ولعلک دریت بما ذکرنا ان الماہیة من حیث
ہی ہی کما انہا مصداق للذاتیات کذلک مصداق للوجود فان مصداق الوجود عین الماہیة وانہا لا یصح سلب الوجود عنہا ولیست عین
الوجود المصدری لا بمعنی انہا لیست عین مصداقہ فسقط ما ذکرہ فی المقدمة الثانیة ولعلک اذ وعیت الاصول کررت علیک وتحقیقات
قررت لدیک بان الوجود المصدری لا ارتباط لہ بموضوعہ الا فی مرتبة الحکایة لا فی مرتبة المحکی عنہ اذ لیس فی مرتبة المحکی عنہ الا نفس
المہیة ولیس فیہا شیئان احدہما مرتبط بالآخر ہما المہیة والوجود ولو کان کذلک لکان الوجود صفة منضمة الی الماہیة مع انہ معنی
مصدری انتزاعی کما اعترف بہ ہذا القائل الیہ فظہر سقوط ما ذکرہ فی المقدمة الرابعة من ان العقود سواء کانت ہلیات بسیطة او مرکبة
لا تخلو عن وجود رابطی فی درجة المحکی عنہ بین مبدا المحمول وذات الموضوع الی آخر ما قال وذلک لان الکلام فی الوجود المصدری
ولا تحقق لہ بنفسہ فی الواقع بل معنی تحققہ فی الواقع ہو تحقق منشا انتزاعہ لا غیر واذا لم یکن لہ تحقق بنفسہ فی الواقع لم یمکن ان یکون

لا ارتباط لموضوعه الذی ہو منشاء انتزاعہ فی مرتبۃ المحکی عنہ اذ تحقق الارتباط بین الشیئین فی الواقع فرع تحقق ذینک الشیئین فیہ وما ذکر من انہ لو لم یکن لمبدأ المحمول ارتباط بالموضوع لم یصدق الربط الایجابی الذی ہو فی مرتبۃ الحکایۃ ممنوع الا تری الی حمل الذات علی نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا اذ لا ارتباط ہناک فی الواقع بین الموضوع ومبدأ المحمول وما ذکرہ انما یصح فیما اذا کان مبدأ المحمول صفۃ زائدۃ علی الموضوع والوجود لیس کذلک فمصداقہ نفس منشاء انتزاعہ فالمحکی عنہ فی الہلیات البسیطۃ نفس ذات الموضوع بلا زیادۃ معنی علیہا ثم الوجود الرابطی الذی یدعی ہذا القائل تحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود اما عبارۃ عن النسبۃ الحاکیۃ فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ بدیہی البطلان لان انتقال الیہ الا یدی تحققہا فی مرتبۃ المحکی عنہ او عبارۃ عن الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل کوجود الاعراض فتحققہ فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ اذ لا وجود للوجود کما اعترف ہذا القائل فکیف یدعی تحقق ہذا المعنی فی ما ہو المحکی عنہ للہلیات البسیطۃ وکیف یظن ان العقود کلہا لا تخلو عن ہذا الوجود الرابطی فی درجۃ المحکی عنہ واما ثانیا فلان الاعراض الانتزاعیۃ کالزوجیۃ والفردیۃ وغیرہما لیس لہا فی الواقع وجود ینسب الی موضوعاتہا بل وجودہا ہو وجود موضوعاتہا فلا تحقق ہذا المعنی فی کثیر من الہلیات المرکبۃ ایضا فی مرتبۃ المحکی عنہ الذی ہو عبارۃ عن الواقع فضلا عن الہلیات البسیطۃ او عبارۃ عن الاتصاف والعروض المغایرین للمعنیین الاولین کما ہو مقتضی کلامہ فتحققہ فی جمیع العقود فی مرتبۃ المحکی عنہ ایضا باطل اما اولا فلان ہذا المعنی من خرافات صاحب الافق المبین وہو غیر محصل بعد بل ما یفہم من العروض الا وجود العرض المنتسب الی موضوعہ بانہ فیہ ومن الاتصاف الا کون الشیٔ موجودا لہ العرض فہو راجع الی الوجود المستقل الذی یلحقہ اعتبار غیر مستقل وقد بان انہ غیر متحقق فی الہلیات البسیطۃ مطلقا وفی کثیر من الہلیات المرکبۃ فی المحکی عنہ ایضا واما ثانیا فلان الاتصاف والعروض ونحوہما معان اعتباریۃ لا تصلح الوجود فی الواقع الا بمناشی انتزاعہا ومناشی انتزاعہا فی الصفات الانضمامیۃ ذوات الصفات الموجودۃ فی الموصوفات او ذوات الموصوفات الموجودۃ فیہا الصفات فالاولی مناشی لانتزاع معنی العروض والثانیۃ مناشی لانتزاع معنی الاتصاف واما فی الصفات الانتزاعیۃ فلا یصح ان یقال ان مناشی انتزاع ہذہ المعانی الاعتباریۃ فی الواقع الصفات الانتزاعیۃ الموجودۃ فی موصوفاتہا او موصوفاتہا الموجودۃ فیہا تلک الصفات اذ لا وجود للصفات الانتزاعیۃ فی الواقع انما الوجود لموصوفاتہا فحسب الذہن فی مرتبۃ الحکایۃ ینسب وجود موصوفاتہا الی مفہوماتہا المنتزعۃ فمناشی انتزاع ہذہ المعانی فی الواقع ہہناک ہی مناشی انتزاع مبادی المحمولات التی ہی صفات انتزاعیۃ وعلی ہذا فالموجود فی الواقع فی مصادیق العقود التی مبادی محمولاتہا انتزاعیۃ ہی ذات الموضوع لا غیر لکنہا بحیث ینتزع عنہا مبدأ المحمول فلا یتحقق الوجود الرابطی فی مصادیقہا ولما کان الوجود نفس صیرورۃ الذات وکان منشاء انتزاعہ نفس المہیۃ بلا حیثیۃ زائدۃ کما حققناہ فیما سبق فمصداق حمل الوجود ہو مصداق حمل الذاتیات وہی نفس الذات فہی کما انہا منشاء لانتزاع الذاتیات ومنشاء لارتباط الذاتیات بالذات کذلک ہی منشاء

لانتزاع الوجود ولانتزاع ارتباط الوجود بہا فما ذکرہ من تحقق الوجود الرابطی ای مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود ان ارادبہ تحقق مفہوم
الوجود الرابطی فی تلک المرتبۃ فہذا باطل وان ارادبہ تحقق مصداقہ فان اراد ان مصداقہ مطلقا سواء کان نفس ذات الموضوع
فقط او ہی مع معنی زائد علیہا متحقق فی تلک المرتبۃ فی جمیع العقود فمسلم لکن لا یجدیہ اذ ہذا المعنی متحقق فی مرتبۃ المحکی عنہ
لحمل الذاتیات ایضا ولا یستلزم ذلک ان لا یکون مصداق الوجود ہی نفس الماہیۃ وان اراد ان للوجود الرابطی
مصداقا مغایرا لذات الموضوع متحققا فی مرتبۃ المحکی عنہ فی جمیع العقود فقد عرفت ان ہذا لا یصح بل انما ہو فی القضایا
التی مبادی محمولاتہا صفات انضمامیۃ لا فی الہلیات البسیطۃ ولا فی کثیر من الہلیات المرکبۃ فظہر ان جل ما ذکرہ
سفسطۃ زینت بزخارف البرہان ومغلطۃ موہت لخلب البصائر والاذہان ولقد اطنبنا الکلام وارخینا الزمام تشحیذا للاذہان
وکشفا للاوہام واسرد لی التوفیق والالہام ومنہا ما فی بعض الشروح وحاصلہ انہ لو کان للماہیۃ مرتبۃ تقرر سابقۃ علی الوجود
کما یحکم بہ الجعل البسیط لزم ان یکون المہیۃ فی تلک المرتبۃ معراۃ عن الوجود ویکون صدق حمل الوجود علیہا فی مرتبۃ متاخرۃ
عن ہذہ المرتبۃ وہو باطل لانہا فی المرتبۃ المتاخرۃ ان بقیت کما صدرت فعدم صدق الوجود فی المرتبۃ الاولی وصدقہ
فی المرتبۃ الثانیۃ ترجیح بلا مرجح وان لم تبق کما صدرت بل ملحوظ بہا معنی آخر انضمامی او انتزاعی فلم یکن المہیۃ المتقررۃ
مصداقا لحمل الوجود فلم یکن صدورہا کافیا فی حملہ بل یحتاج الی جعل مستانف للخلط فیرجع الی الجعل المولف ہذا خلاصۃ
کلامہ وانت تعلم ما فیہ من الاختلال لان الوجود لما کان انتزاعیا لم یکن لہ وجود فی الواقع انما الوجود لمنشا انتزاعہ
فمنشا انتزاعہ ہو المتقرر ولہ تقدم علی المعنی الانتزاعی للوجود تقدم المصداق علی الصادق فان ارید بلزوم کون الماہیۃ
فی مرتبۃ التقرر معراۃ عن الوجود وکون صدق حمل الوجود علیہا فی مرتبۃ متاخرۃ لزوم کون الماہیۃ فی مرتبۃ التقرر معراۃ
عن الوجود بمعنی عدم کونہا مصداقا للوجود فذلک غیر لازم مما صورنا وان ارید لزوم کونہا فی مرتبۃ التقرر مغایرۃ للمفہوم الوجود
المصدری الحاصل فی الذہن بعد الانتزاع ومتقدمۃ علیہ تقدم المصداق علی الصادق والمحکی عنہ علی الحکایۃ ومنشا
الانتزاع علی المنتزع فذلک لازم وملتزم ولا ضیر فی کون صدق الوجود علیہا اعنی فی مرتبۃ الحکایۃ فی مرتبۃ متاخرۃ عن
تقرر الماہیۃ الذی ہو مرتبۃ المصداق والمحکی عنہ کیف وصدق الوجود فی مرتبۃ الحکایۃ متوقف علی انتزاع الوجود و
انتزاع الوجود متاخر عن تلک المرتبۃ المسماۃ بتقرر المہیۃ وفعلیتہا لانہا منشا الانتزاع والماہیۃ فی المرتبۃ
المتاخرۃ باقیۃ کما صدرت ولا یلزم الترجیح بلا مرجح فان الوجود لکونہ منتزعا وحکایۃ لم یکن فی المرتبۃ المتقدمۃ اعنی مرتبۃ منشا
الانتزاع والمحکی عنہ وانما ہو بعد الانتزاع فی المرتبۃ المتاخرۃ فیحمل علی الماہیۃ بعد الانتزاع والسر فیہ ان فی المرتبۃ
المتقدمۃ وحدۃ محضۃ لیس فیہا شیئان الماہیۃ والوجود حتی یقال ان الموجود صادق ومحمول علی الماہیۃ فی تلک المرتبۃ والما

في المرتبة المتاخرة فهناك شيئان الماهية والوجود فيصح فيها صدق الوجود وحمله على الماهية هذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق
ومنها ان اثر الجعل البسيط هي نفس الماهية لابشرط شئ فيلزم ان لا يتعلق الجعل بالاشخاص اذ الشخص ليس هو نفس الماهية
لابشرط شئ وهو خلاف مذهبهم والجواب ان متعلق الجعل اولا وبالذات هو نفس الماهية لابشرط شئ فاذا تقررت
بافاضة الجاعل تشخصت فهي بنفسها او فاضت من الجاعل مصداق للوجود والتشخص جميعا فجعلها هو جعل الشخص بعينه وليس
معنى تعلق الجعل بالشخص الا ذلك لا ان الشئ يتشخص اولا ثم يتعلق به الجعل بعد التشخص ولو ببعدية بالذات فان ذلك
يفضي الى فعلية الماهية قبل الجعل واما على سبيل الجعل المولف فالامر مشكل اذ لا يمكن على ذلك المذهب جعل
الشخص موجودا الا بمعنى ان يكون المجعول هو الشخص بما هو شخص اذ الشخص بما هو شخص هي الماهية المعروضة للوجود
الخاص بما هي كذلك فلا معنى لجعله موجودا الا بمعنى ان يكون المجعول هي نفس المهية فان المجعول اليه حينئذ اما الوجود
المطلق فيكون الجعل عبارة عن ضم كلي الى كلي فان الجعل المولف مآله الى ضم الوجود الى المهية وخلط المهية بالوجود و
المجعول والمجعول اليه على هذا التقدير هي المهية والوجود المطلق وانضمام الكليين لا يفيد الهذية كما تقرر عندهم واما الوجود
الخاص واذ الوجود عندهم من العوارض وخصوصية العوارض فرع خصوصية معروضاتها كما هو مسلم عند الفريقين فلا معنى
لخصوصية الوجود مع كون المجعول هي نفس المهية وقد ظهر بما ذكرنا برهان آخر على ان الحق هو القول بالجعل البسيط وقد
لاح بما حققنا ان اثر الجعل البسيط هي نفس المهية وهي عين الشخص ومصداق التشخص بلا انضمام معنى زائد اليها وان ما به
الاشتراك هي ما به الامتياز كما ذهبنا اليه ونبهنا عليه اجمالا حيث حققنا ان الوجود عين الماهية واما اثر الجعل المولف فهي
المهية المخلوطة بالوجود فالقول بالجعل المولف انما يتيسر لو كان الماهية مخلوطة بالوجود والوجود منضما اليها في الواقع
وليس الامر كذلك كما حققنا ومن العجائب ان بعض الشارحين بعد ما حقق ان اثر الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط
شئ واثر الجعل المولف مرتبة الطبيعة بشرط شئ وهو الخلط بالوجود اورد على نفسه بانه على هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها
الماهيات بشرط شئ وهو خلاف مذهب الاشراقية ثم اجاب عنه بان هذا الخلط يتصور في الكليات نظرا الى وجود الطبائع و
في الجزئيات نظرا الى الوجود الخاص وكلا الخلطين يسميان بشرط شئ هو الوجود انتهى وانت تعلم ان ما حققه من ان اثر
الجعل البسيط مرتبة الطبيعة بلا شرط شئ واثر الجعل المولف مرتبة الطبيعة بشرط شئ هو الخلط بالوجود ان كان مبنيا على ما حققناه من ان الوجود على مذهب الجعل البسيط هي الصيرورة
المصدرية التي لا تحقق في الواقع الا للمنشاء انتزاعها الذي هو نفس المهية بلا زيادة امر عليها وانضمام معنى اليها وهي الطبيعة بلا شرط شئ وعلى مذهب الجعل المولف صفة
انضمامية متحققة في الخارج حالة في الماهية الموصوفة بها فالموجود في الخارج شيئان المهية والوجود فاثر الجعل المولف المهية المخلوطة بالوجود وهي مرتبة الطبيعة
بشرط شئ هو الخلط بالوجود فذلك صحيح لكن لا يتوجه عليه ما اورده على نفسه فان الجزئيات على رأي اصحاب الجعل البسيط ليست هي

هي الماهيات بشرط شيء بالمعنى الذي هو اثر الجعل المؤلف فان الماهية بشرط شيء التي هي اثر الجعل المؤلف معناها المهية المنضمة
اليها صفة الوجود فان الوجود على رائهم ليس صفة منضمة اصلا لا الى الكليات ولا الى الجزئيات فليس الكلي هو الماهية المنضمة اليها
صفة الوجود ولا الجزئي هو الماهية المنضمة اليها صفة الوجود وان كان معناه ان الفرق بين اثر الجعل البسيط وبين اثر الجعل
المولف هو الفرق بين مطلق الطبيعة وبين الطبيعة الخاصة سواء كان الوجود امرا انتزاعيا او صفة منضمة فذلك غير صحيح اما اذا
كان الوجود انتزاعيا فلا يستقيم القول بالجعل المؤلف اصلا اذ لا خلط بالوجود في الواقع على هذا التقدير اذ المتحقق في الواقع
على هذا التقدير نفس الطبيعة لا الطبيعة مع الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع على هذا التقدير لكونه انتزاعيا انما التحقق لمنشا انتزاعه هو نفس الطبيعة بلا زيادة امر
عليها واما اذا كان الوجود صفة منضمة فلا يستقيم القول بالجعل البسيط اذ لا يكون نفس المهية على هذا التقدير مصداقا للوجود فلا يستتبع جعلها صدق الموجود عليها بل
يحتاج المهية في صدق الموجود عليها الى جعل مولف بينها وبين الوجود فلا يمكن ان يقال ان الفرق بين اثر الجعل المولف
واثر الجعل البسيط هو الفرق بين الشخص اي الطبيعة الخاصة وبين مطلق الطبيعة لا بشرط شيء واما ما ذكره هذا القائل في الجواب
فليس له معنى لان الوجود الخاص يساوق التشخص فهو ماخوذ في الطبائع الخاصة التي هي الجزئيات فلا يمكن تخلل الجعل المؤلف
بين الطبيعة الخاصة وبين الوجود الخاص فلا يمكن ان يكون خلط الجزئيات بالوجود الخاص اثرا للجعل المولف ولا يمكن ان
يوخذ الطبيعة الخاصة اعني الشخص بالقياس الى الوجود الخاص لا بشرط شيء وبشرط شيء فانها الطبيعة الماخوذة مع الوجود الخاص
فهي عبارة عن الطبيعة الماخوذة بشرط شيء والطبيعة الماخوذة بشرط شيء لا يمكن اخذها لا بشرط ذلك الشيء نعم يمكن اخذ مطلق الطبيعة
بالاعتبارين فافهم فان المقام دقيق وقد استوفينا الكلام في هذا المقام لكونه مزلة للاقدام ومزلقة للافهام ومزدحما للاوهام
لئلا يبقى للناظر تطلع الى النقض والاحكام والرد والابرام والصدود ولي الخير والانعام ومفيض الحكمة والالهام قوله تعالى وجعل
الظلمات والنور قال في الحاشية تتمة ان الجعل بمعنى التصيير لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا مفعوليه والجعل بمعنى
الخلق يستدعي مفعولا واحدا وفي قوله تعالى وجعل الظلمات اقتصر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق لا بمعنى التصيير انتهى فسقط ما توهم
من انه يجوز ان يقال بحذف المفعول الثاني اعني المجعول اليه في هذه الآية الكريمة وبعض الشراح اورد على هذا الاستدلال معارضة بقوله
عز من قائل جعل الشمس ضياء والقمر نورا واجاب عنها بان ضياء ونورا حالان من الشمس والقمر وانت تعلم ان هذا كله خبط ظاهر اما
المعارضة فلان اصحاب الجعل البسيط لا ينكرون استعمال الجعل بمعنى التصيير في اللغة انما ينكرون تخلل الجعل بمعنى التصيير بين
المهية والوجود بالذات ولا يثبت ذلك بتلك الآية الكريمة واستعمال الجعل بمعنى التصيير في الكتاب العزيز غير عزيز واما الجواب
فتكلف مستغنى عنه فلا يلتفت اليه ثم ان الاستدلال بهذه الآية على حقية الجعل البسيط كما وقع من الشارح انتحالا من الافق
المبين ناش من قلة التدبر فان غاية الامر ان الجعل في هذه الآية بمعنى الخلق واصحاب الجعل المؤلف لا ينكرون استعمال

لفظ الجعل فی معنی الخلق فی لسان العرب بل یقولون ان الخلق ہو تصییر المہیۃ موجودۃ فعندہم الجعل الذی لا یستدعی مفعولا
ثانیا بمعنی الخلق و ہو عبارۃ عن تصییر المہیۃ موجودۃ فمعنی قولہ تعالی جعل الظلمات والنور عندہم خلق الظلمات والنور بمعنی
انہ تعالی صیرہما موجودتین فلا دلالۃ لذلک علی نفی الجعل المولف ولا علی حقیۃ الجعل البسیط ولو کان مجئ الجعل بمعنی الخلق
فی لغۃ العرب دلیلا علی حقیۃ الجعل البسیط کان استعمال لفظ الخلق فی الکتاب العزیز اول دلیل علی حقیۃ الجعل البسیط و بطلانہ
اظہر من ان یخفی فغایۃ ما فی ہذا البیان الذی حسبہ صاحب الافق المبین حجۃ ان الجعل جاء فی لغۃ العرب بمعنی آفریدن کما جاء
بمعنی گردانیدن چیزے چیزے ولا یلزم من مجیئہ بمعنی آفریدن لبطلان الجعل المولف لان آفریدن عند اصحاب الجعل المولف عبارۃ
عن تصییر الشئی موجودا فتدبر ولا تخبط **قولہ** بان الوجود نفس صیرورۃ الذات ہذا الاستدلال مذکور فی اوائل الافق المبین و
تقریرہ علی وجہ یخرجہ عن السفسطۃ والکان اغرس ان ینالہ مثل صاحب الافق المبین ہو ان الوجود معنی اعتباری انتزاعی
وکذا اتصاف الماہیۃ بالوجود فلا تحقق لہما فی الواقع انما المتحقق فی الواقع منشاء انتزاعہما وہی نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا
فہما تابعان فی التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ فان کان نفس الماہیۃ اثر للجعل بالذات فذلک ہو المطلوب وان لم یکن
نفس الماہیۃ اثر الجعل بالذات فاما ان لا یکون اثر للجعل اصلا فتکون واجبۃ او یکون اثر للجعل بالعرض فتکون تابعۃ فی
التحقق الواقعی للوجود والاتصاف وہو باطل اذ لیس لہما تحقق واقعی بالذات انما التحقق الواقعی لنفس الماہیۃ کما تبین فلا
مساغ لہذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود ہی الصیرورۃ المنتزعۃ ولیس صفۃ موجودۃ فی الخارج وعلی ہذا التقدیر لا یرد ما اوردہ
الشارح فی الشرح بقولہ واعترض علیہ لانہ لما لم یتعلق الجعل بما ہو منشاء لانتزاع الوجود والاتصاف امتنع تعلق الجعل بالوجود و
الاتصاف الا انہما انتزاعیان فلا معنی لتعلق الجعل بہما الا تعلقہ بمنشاء ہما سواء قیل بان مصداق الوجود فی الممکن حیثیۃ الاستناد الی الجاعل
بحسب نفس ذاتہ او بحسب الخلط بالوجود نعم لو کان الوجود صفۃ منضمۃ لکان لہذا الاعتراض وجہ اذ اثر الجعل علی ہذا التقدیر ہو خلط
الماہیۃ بالوجود ولیس الوجود والخلط بہ علی ہذا التقدیر انتزاعیین حتی یکون تقررہما فی الواقع بالعرض تبع تقرر نفس الماہیۃ بل ہما
متقرران علی ہذا التقدیر بالذات ولا یرد ایضا ما اورد علی صاحب الافق المبین ایضا من انہ ان اراد ان الماہیۃ اذ لم یکن مجعولا
بالذات ولم یکن اثر للجعل بالذات کانت مستغنیۃ عن الجعل مطلقا فتصیر واجبۃ فاللزوم ممنوع اذ لا یلزم من عدم المجعولیۃ
بالذات الاستغناء مطلقا حتی یلزم الوجوب ان اراد ان المہیۃ اذ لم تکن مجعولۃ اصلا لا بالذات ولا بالعرض یلزم استغناؤہا عن الجعل
مطلقا فیلزم وجوبہا فاللزوم مسلم لکن اصحاب الجعل المولف لا یقولون بعدم مجعولیۃ الماہیۃ مطلقا بل یقولون انہا مجعولۃ
بالعرض فی ضمن جعل الاتصاف وذلک لانا قد بینا ان القول بعدم کون المہیۃ مجعولۃ بالذات کما یقول بہ المشائیۃ انما یتاتی
لو قیل بانہا لیست مجعولۃ مطلقا لا بالذات ولا بالعرض فانہا اذا لم تکن مجعولۃ بالذات فلا یمکن تعلق الجعل بالوجود والاتصاف

اصلا اذ لا معنی لتعلق الجعل بهما الا تعلق الجعل بمصداقهما وهی نفس الماهیة لکونهما منتزعین عنها نفسها بلا زیادة امر علیها وقد
لاح بما ذکرنا ان ما توهمه بعض الشراح موردا علی صاحب الافق المبین من ان استغناء المهیة من حیث هی عن الجاعل لا یخرجها
عن حدود بقعة الامکان واحتیاجها الیه لا یدخلها فیها بل الوجوب والامکان مدارهما علی الاستغناء والاحتیاج فی ارتباط معنی
الوجود بها فی غایة السقوط لان معنی الوجود انتزاعی لا ارتباط له فی الواقع بنفس المهیة اذ تحقق الارتباط فی الواقع یستلزم تحقق طرفیه
فی الواقع ولا تحقق للوجود فی الواقع انما التحقق لمنشأ انتزاعه لا یتصور تحقق الارتباط بتحقق امر واحد بل انما تحقق الوجود والارتباط
فی الواقع بتحقق نفس المهیة فمدار الوجوب والامکان علی استغناء نفس المهیة واحتیاجها ولا یمکن ان یقال ان هذا القائل یری الوجود
صفة منضمة اما اولا فلان هذا القائل مصرح فی هذا المقام من شرحه بان الکلام فی الوجود المصدری واما ثانیا فلان کلامه علی هذا التقدیر
مبنی علی کون الوجود صفة منضمة وهو فاسد فهذا ابناء فاسد علی فاسد **قوله** واعترض علیه حاصله ان کون مصداق الوجود فی الممکن حیثیة
استناده الی الجاعل مسلم لکنا نقول بان استناده الی الجاعل عبارة عن استناده الیه باعتبار الوجود فلا یلزم من عدم مجعولیة نفس ماهیة
الممکن وجوبها وانما کان یلزم لو لم یکن الممکن مستندا الی الجاعل اصلا لا باعتبار نفس المهیة ولا باعتبار الوجود ونحن لا نقول به بل نقول انه مستند
الی الجاعل باعتبار الوجود وهذا الاعتراض انما یتوجه علی تقریر صاحب الافق المبین واما اذا قررنا فهذا الاعتراض ساقط من الرأس اذ حاصل
الاستدلال ان مصداق الوجود نفس الماهیة بلا زیادة امر علیها فان لم یکن اثر الجعل بالذات لم یکن اثره بالعرض والا کانت تابعة
فی التحقق لما هو منتزع عنها وهو صریح البطلان فیکون واجبة وظاهر ان الاعتراض لا یتوجه علی هذا التقریر اصلا والجواب عن الاعتراض
انه لا یجوز ان یصدق الوجود علیها بحسب استنادها الی الجاعل باعتبار الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع لکونه انتزاعیا فلا یکون الماهیة
تابعة للوجود فی حکم الجعل کما عرفت سابقا وقد حاکم خاتم الحکماء قدس سره فی حواشی شرح بین المستدل والمعترض بانه ان کان حیثیة الاستناد
الی الجاعل تقییدیة وجزء من مصداق الوجود فالحق مع المستدل اذ علی هذا التقدیر لا یمکن ان یقال ان تلک الحیثیة هی الاستناد باعتبار
الوجود کما قال المعترض اذ المصداق یجب تقدمه علی الصادق فاذا کانت هذه الحیثیة جزء من مصداق الوجود وجب تقدمها علی الوجود فیلزم
تقدم الاستناد بحسب الوجود علی الوجود وهو صریح البطلان فلا بد ان یکون تلک الحیثیة هی حیثیة الاستناد باعتبار نفس المهیة فثبت ما ادعاه
المستدل وان کانت الحیثیة تعلیلیة خارجة عن المصداق فلا ایراد وارد اذ یجوز علی هذا التقدیر ان یکون تلک الحیثیة حیثیة الاستناد باعتبار
الوجود کما قال المعترض ثم افاد انه یطالب المستدل بالبرهان علی کون الحیثیة تقییدیة فی المصداق فان اتی بالبرهان علیه تم استدلاله
والا سقط هذا حاصل کلامه الشریف ولا یخفی متانته لکنک قد عرفت ان الاستناد باعتبار الوجود ان کان معناه الاستناد الی الجاعل
باعتبار الخلط بالوجود بان یکون اثر الجاعل بالذات هو الخلط بالوجود فهذا المعنی غیر معقول علی تقدیر کون الوجود هی صیرورته المنتزعة
فلا یصح ان یکون حیثیة تقییدیة لمصداق الوجود وحیثیة تعلیلیة له وان کان معناه الاستناد الی الجاعل باعتبار الوجود بان یکون اثر

الجاعل بالذات هو مصداق الوجود عني نفس المهية فكون حيثية الاستناد باعتبار الوجود بهذا المعنى حيثية تعليلية لصدق الوجود على المهية لاغير
المستدل بل يؤيده لان ذلك قد ثبت للجعل البسيط فالاعتراض ساقط على تقدير كون الوجود هي الصيرورة المنتزعة ونبه لقد متاخري
كون الوجود هي الصيرورة المنتزعة ماخوذة في الاستدلال مبرهنة عليها فيما سبق فالاستدلال تام والاعتراض ساقط سواء كانت حيثية
الاستناد باعتبار الوجود تقييدية او تعليلية نعم ما قررناه من البيان المتين اعز من ان يستشعره مثل صاحب الافق المبين فانه مدار ما ذكرناه
على ان الوجود الانتزاعي والخلطة به لا يمكن ان يتعلق بهما الجعل الا بان يتعلق بمنشا انتزاعهما وهو نفس المهية فاذا فرض عدم تعلق
الجعل بمنشا انتزاعهما الذي هو نفس الماهية لم يتعلق الجعل بهما ايضا بخلاف ما اذا كان الوجود صفة انضمامية وصاحب الافق المبين
لا يفرق بين الاتصاف بالانتزاعيات وبين الاتصاف بالانضماميات في المجعولية والافتقار الى الجاعل كما نقلنا عنه في رد استدلال
الشيخ المقتول على الجعل البسيط وكشفنا وهمه هناك فلا نعيده **قوله** وانت خبير جواب عن الاعتراض حاصله بالنظر الدقيق ان الوجود نفس
الصيرورة المصدرية الانتزاعية ومصداقه نفس الماهية بلا زيادة امر عليها والوجود حكاية عنها فلا يعقل الاستناد باعتبار الوجود الا بمعنى
استناد مصداقه الذي هو نفس الماهية فاذا فرض ان نفس الماهية ليست اثر الجعل لا يكون الافتقار والاستناد الى الجاعل باعتبار
الوجود ايضا فعلى تقدير انتفاء الجعل البسيط يلزم استغناء المهية عن الجاعل في صدق الوجود ايضا فيلزم وجوبها ولا يمكن ان يكون صدق
الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاعل من حيث الوجود كما زعمه المعترض وهذا التقرير هو بعينه ما ذكرناه اولا وهو المطابق لما قال الشارح
في الحاشية على ما ياتي نقله انشاء الله تعالى فلا يرد ان عدم انسلاخ فعلية الذات عن الوجود مسلم لكن فعلية الذات عند الخصم ليست الا
بصيرورة الذات متصفة بالوجود وقبل الاتصاف لم يكن ذات فاستغناء الذات عن الجعل بالذات لا يوجب استغناء الاتصاف وذلك لان
كون فعلية الذات بصيرورة الذات متصفة بالوجود انما يستقيم لو كان للذات اتصاف بالوجود في الواقع بان يكون الوجود صفة منضمة
اليها واما اذا كان الوجود عبارة عن الصيرورة المنتزعة كان اتصاف الذات به منتزعا عن الذات نفسها التي نسميها بالفعلية اذ الفعلية ليست
امرا زائدا على نفس الذات فكيف يكون الفعلية بصيرورة الذات متصفة بالوجود فان منشا الانتزاع سابق على المنتزع لا محالة وقد ثبت ان
الوجود هي الصيرورة المصدرية وانه ليس صفة انضمامية وهذه المقدمة ماخوذة في الاستدلال وعليها مبنى كلام الشارح وقد لاح بما ذكرنا سقوط
ما توهم بعض الشراح من ان حاصل الجواب يرجع الى ان الوجود مساوق للتقرر فالاستغناء في التقرر يستلزم الاستغناء في الوجود
هذا لو تم لزم على اصحاب الجعل البسيط ايضا وجوب الماهية الممكنة اذ لم يتعلق الجعل عندهم بمرتبة الوجود فالمهية في مرتبة الوجود مستغنية عن الجعل عندهم فيكون في مرتبة
التقرر ايضا مستغنية عن الجعل بناء على المساوقة وذلك لان حاصل الجواب استتباع فعلية الذات وتقررها لصدق الوجود لكونها مصداقا له وذلك ضروري على تقدير كون الوجود
هي الصيرورة المنتزعة ولا ريب في ان الاستغناء في مرتبة المصداق يستلزم الاستغناء في مرتبة الصادق كما ان الحاجة في مرتبة المصداق يستلزم الحاجة في مرتبة
الصادق بل لا معنى للحاجة والغنى في مرتبة الصادق سوى الحاجة والغنى في مرتبة المصداق فاصحاب الجعل المؤلف لما نفوا حاجة نفس الماهية التي هي المصداق

الى الجاعل لزمهم ان ينفوا حاجة خلطها بالوجود الذی ہو حکایة عن نفس الماہیة الیہ ایضا اذ لا معنی لحاجة الحکایة الا حاجة المحکی عنہ فیلزم
علیہم وجوب المہیة واما اصحاب الجعل البسیط فلما اوعنوا بالحاجة مرتبة المصداق الذی ہو نفس المہیة فقد اوعنوا بالحاجة مرتبة الصادق
التی ہی مرتبة الوجود وخلط المہیة بہ اذ لا معنی لحاجة مرتبة الصادق الا حاجة مرتبة المصداق فلا یلزمہم القول بوجوب المہیة فان قلت
انتباع فعلیة الذات وتقررہا لصدق الوجود مبنی علی تخییل الجعل البسیط فیکون بناء الکلام علیہ مصادرة علی المطلوب قلت انما
بناؤہ علی کون الوجود ہی الصیرورة المنتزعة وعدم کونہ صفة انضمامیة وعلیہ بناء القول بالجعل البسیط فلا مصادرة **قولہ** کما ہو
المسلم لدی الفریقین قال فی الحاشیة لان القول بتقرر الماہیات منفکة عن الوجود مخصوص بجنس المتکلمین وہم المعتزلة واما
الاشاعرة والحکماء کلہم فینکرونہ ویبطلونہ کما ہو المذکور فی الکتب الکلامیة انتہی وانت تعلم ان بناء کلام الشارح فی الجواب عن
الاعتراض علی عدم انسلاخ الفعلیة والتقرر عن الوجود بمعنی استتباع الفعلیة والتقرر لصدق الوجود الذی ہو عبارة عن الصیرورة
المصدریة کما عرفت وہذا لیس مسلما عند الفریقین بل انما ہو عند اصحاب الجعل البسیط فہذا الکلام من الشارح سفسطة لا دخل لہا
فی الجواب **قولہ** کانت مستغنیة ایضا فی صدق الوجود قال فی الحاشیة اذ لا معنی لافتقار المہیة واستنادہا الی الجاعل من حیث الوجود
الا افتقارہا واستنادہا الیہ فی سنخ تقررہا لان افتقار الامور الانتزاعیة واستنادہا الی العلة لیس لہ معنی محصل الا افتقار منشاء انتزاعہا
ومطابقہا واستنادہ الیہا والوجود امر انتزاعی اذ ہو عبارة عن صیرورة الذات ووقوعہا فی ظرف ومنشاء انتزاعہ ومطابق حملہ انما
ہو سنخ تقررہا کما سبق فتذکر فان قیل مرتبة التقرر عبارة عن مرتبة نفس المہیة وفعلیة نفس ذاتہا وہی لا تصلح ان تتعلق بہا الجعل
بالذات لانہا امر وحدانی ومتعلق الجعل مفاد الہیئة الترکیبیة ولا یلزم منہ الاستغناء مطلقا لانہا تابعة بجعل الوجود ای مفاد قولنا الانسان
موجود مثلا قیل فیلزم حران یکون مرتبة المعروض ای مرتبة نفس المہیة تابعة لمرتبة العارض ای الوجود واتصافہا بہ متاخرة عنہا وہو باطل ایضا لو کانت مرتبة
المہیة مستغنیة عن الجعل بحسب نفسہا کانت مستغنیة عنہ بحسب الاتصاف بالوجود ایضا لامتناع تاخر المعروض عن العارض وامتناع تاخر الطرفین عن النسبة فیلزم استغناء
عنہ مطلقا وہو ینافی الامکان لا یصح تعلق الجعل البسیط الا بالامر الوحدانی وبہذا ظہر برہان آخر علی اثبات الجعل البسیط لان المہیة اما ان تتعلق بہا الجعل بالذات
فہو المطلوب واما بالعرض وہو باطل لما ذکرنا من امتناع تقدم العارض علی المعروض وتقدم النسبة علی الطرف والا بالذات لا بالعرض وہو ینافی الامکان الذاتی انتہی
وہذا الکلام صریح فیما قررنا بہ کلامہ اما البرہان الذی ذکرہ فقد اسلفنا ما لہ وما علیہ فلا نعیدہ **قولہ** ای بالجعل البسیط لا یخفی بعد ولفظ
ومعنی **قولہ** وغایة مقصودة انکار الفاعل یفضی الی انکار الغایة لانہا علة لفاعلیة الفاعل وانکار الغایة یمکن مع الاذعان بالفاعل
اما لکون الفاعل کاملا فی الفاعلیة غیر محتاج فیہا الی ادراک غرض وغایة او لعدم کونہ فاعلا بالارادة والاختیار او لکونہ عابثا **قولہ**
وہم قد خالفوا البدیہة لما کانت الممکنات فی انفسہا متساویة طرفی الوجود والعدم ولم یکن وجودہا ضروریا لذاتہا والا لامتنع عدمہا
والا عدمہا ضروریا والا لامتنع وجودہا فلا بد لتحقق وجودہا وعدمہا وترجح احد الطرفین المتساویین علی الآخر من مرجح خارج عن

ذواتہا بترجح احد طرفیہا علی الآخر حتی تحقیق ذلک الطرف فالقول بان وجودہا من غیر سبب موجد تجویز لترجح احد المتساویین علی الآخر من غیر مرجح وہو بدیہی البطلان لا یرتاب فی لطلانہ من لم یقتدر علی الکسب کالبلہ والصبیان لانہم ان عرض علیہم ان احدی کفتی المیزان المتعادلتین خفۃ وثقلا ارتفعت والاخری ان خفضت من دون سبب اصلا جالوہ بالبدیہۃ فہولاء السفہاء اخف عقولا وابا ماوافرط جہلا واوہاما واضعف احلاما وافہاما من الطفل الذین لم یفطموا بعد عن اللبان وان لم یرتضعوا بدر الکسب والبرہان فان قلت اکثر العقلاء جوزوا الترجیح بلا مرجح کالمتکلمین المخصصین لکون الحوادث بوقت دون وقت مع استواء نسبۃ الفاعل جل ذکرہ الی جمیع الازمنۃ لکونہ مفارقا فقد سیلو کالاشاعرۃ النافین للحسن والقبح العقلیین القائلین بتخصیص بعض افعال العباد بالوجوب وبعضہا بالحرمۃ وبعضہا بالندب وبعضہا بالکراہۃ وبعضہا بالاباحۃ بلا مخصص فی ذواتہا قلنا المرجح ہناک ارادۃ الفاعل المختار فلیس ہناک ترجح بلا مرجح کالہارب لیسلک احد الطرفین المتساویین والجائع یاکل احد الرغیفین لذلک فالمرجح ہناک نفس الارادۃ وہذا غیر ممنوع بخلاف وجود الممکنات بلا موجد اذ لا مرجح ہہنا اصلا فان قلت لعل النافین لوجود الصانع یقولون ان احد الطرفین اولی ببعض الممکنات بالنظر الی ذواتہا فالممکن الذی وجودہ اولی بہ من العدم غیر محتاج فی ترجیح احد طرفیہ الی سبب فیکون ہو موجودا بنفسہ ویکون غیرہ موجودا بایجاد ذلک الممکن ایاہ قلت قد ابطلنا کون احد الطرفین اولی بالممکن من الآخر فیما سبق فتذکر **قولہ** وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لما عرفت ان الممکن لا یمکن ان یوجد بنفسہ فلا بد لوجودہ من مرجح فذلک المرجح اما ممکن فالکلام فیہ او واجب ہو المطلوب فمن نفی وجود الواجب بالذات لزمہ تجویز تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ کل ممکن یفرض فہو ما بالعرض بالقیاس الی ما یرجح وجودہ ولیس ہناک علی تقدیر ما یتوہمون واجب یکون موجودا بالذات فالقول بوجود الممکنات مع نفی السبب الموجد الواجب الموجود بالذات تجویز لتحقق ما بالعرض وہو الممکن بدون ما بالذات وہو الواجب جلشانہ وذلک باطل بالبدیہۃ العقلیۃ ولا یمکن ان یکون مرجح وجود کل ممکن ممکن آخر لا الی نہایۃ اذ مجموع سلسلۃ الممکنات اللا متناہیۃ ممکن فلا یترجح وجودہ فذلک المجموع ما بالعرض فیمتنع تحقق السلسلۃ اللا متناہیۃ راسا من دون ان ینتہی الی ما بالذات وہو الواجب سبحانہ ولا یمکن ان یقال ان مجموع السلسلۃ موجود بالذات لان کونہا موجودۃ بالذات اما من قبل آحادہا او من قبل صفۃ الاجتماع والاول صریح البطلان اذ کل من الآحاد ما بالعرض وکذا الثانی اذ الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم یکن احد من الآحاد ما بالذات لم یکن صفۃ الاجتماع ما بالذات فلم یکن المجموع موجودا بالذات فثبت وجود موجود بالذات واجب لذاتہ وہو المدعی **قولہ** منہا انہ لو کان للممکن حاصلہ ان الممکن لو احتاج فی وجودہ الی المؤثر فلا بد من ان یکون فی المؤثر صفۃ المؤثریۃ والا لم یکن المؤثر مؤثرا واللازم باطل لانہ لو کان فی المؤثر مؤثریۃ لکانت المؤثریۃ اما صفۃ عدمیۃ وہو ظاہر البطلان او صفۃ وجودیۃ وہو ایضا باطل اذ علی ہذا التقدیر یکون لہا وجود البتۃ والوجود اما ذہنی او خارجی فان کان لہا

وجود ذهني فقط فيكون الحكم على المؤثر بانه مؤثر في الخارج جهلا اي غير مطابق للواقع اذ لا مؤثر في الخارج على هذا التقدير وان كان لها
وجود خارجي ايضا بان تكون صفة قائمة بالمؤثر منضمة اليه كانت ممكنة اذ الواجب يستحيل قيامه بالغير فتكون محتاجة الى المؤثر اذ كل
ممكن محتاج الى المؤثر عندكم فيكون في المؤثر مؤثرية اخرى يتأثر بها المؤثرية الاولى وينساق الكلام في هذه المؤثرية فيلزم التسلسل
في الموجودات الخارجية وهي المؤثريات الموجودة في الخارج على هذا التقدير واحتمال ان يكون للمؤثرية وجود في الخارج ولا يكون
له وجود ذهني اصلا باطل ببطلان الشق الثاني مع كونه باطلا بوجه آخر هو انه لو لم يكن للمؤثرية وجود ذهني امتنع ان الحكم الذهني
على المؤثر بانه مؤثر اذ هذا الحكم فرع تصور المؤثرية وهو يستلزم الوجود الذهني للمؤثرية **قوله** والجواب ان المؤثرية اعلم ان الاحرى
في الاجابة عن شبهات هذه الفئة النافية لوجود الصانع ان يسلك ولا سبيل الجدل فانه لخصم اكبت ثم سبيل التحقيق والبرهان فان الحق
اثبت فالاجدر ان يقال اولا لو تم ما ذكرتم لزم امتناع وجود الممكنات مطلقا مع الحكم تكون بوجودها بلا موجد تقرير اللزوم انه لو كان
الممكن موجودا لكان فيه موجودية وهي ليست عدمية فهي صفة وجودية فوجودها اما في الذهن فقط فيكون الحكم بها في الخارج جهلا غير
مطابق للواقع او في الخارج ايضا فيكون لها موجودية في الخارج فيكون لها موجودية اخرى في الخارج والكلام فيها الكلام او في
الخارج فقط فيمتنع ان يحكم الذهن على الموجود بالموجودية فما هو جوابكم فهو جوابنا ثم يقال في الحل ان المؤثرية صفة انتزاعية لكونها امرا
اضافيا فلا وجود لها بنفسها في الخارج ولا يلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا غير مطابق للواقع وانما كان يلزم لو لم يكن لها
منشأ الانتزاع في الخارج وليس كذلك اذ منشأ انتزاعها هو ذات المؤثر التي اوجدت الاثر في الخارج فهي معنى اضافي ينتزعه العقل
من ذات المؤثر عند تعقل صدور الاثر منها ووجود منشأ انتزاعها في الخارج كاف في كون الحكم بكون المؤثر مؤثرا في الخارج مطابقا
للواقع فان واقعية الانتزاعيات عبارة عن واقعية مناشيها وهكذا كان الموجودية صفة انتزاعية لا وجود لها بنفسها في الخارج وليس الحكم بها
في الخارج جهلا لكون منشأ انتزاعها وهو نفس ذات الموجود موجودا في الخارج والحاصل انكم ان اردتم بالصفة العدمية في قولكم
لو كانت المؤثرية في المؤثر لكانت اما عدمية ما يكون العدم ماخوذا فيه فكون عدمية المؤثرية ظاهرة البطلان مسلم لكن لا يلزم منه الا ان
يكون المؤثرية وجودية بمعنى ما لا يكون العدم ماخوذا فيه لا ان تكون وجودية بمعنى ما يكون موجودا في الخارج فكم من وجودي بمعنى ما لا يكون
العدم ماخوذا فيه ليس موجودا في الخارج كالوجود وغيره من الصفات الانتزاعية وان اردتم بها ما لا يكون موجودا في الخارج فكون
المؤثرية عدمية غير ظاهر البطلان ولا يلزم من عدم كونها موجودة في الخارج ان لا يكون المؤثر متصفا بها في الخارج فانه شتان
بين ان يكون الصفة نفسها موجودة في الخارج وبين ان يكون الشئ موصوفا بها في الخارج فان من الصفات ما ليس موجودا في الخارج
وان كان الموصوف موصوفا به في الخارج كالفوقية فانها نفسها ليست موجودة في الخارج مع ان الفلك موصوف بها في الخارج
ويمكن ان يقرر بانا نختار ان المؤثرية وجودية موجودة في الذهن قولكم فيلزم ان يكون الحكم بها في الخارج جهلا قلنا مم وانما يلزم

ولو لم يكن منشأ انتزاعها موجودا في الخارج بل كان وجودها في خصوص لحاظ العقل تتعمله ويمكن ان يقرر بانا نختار ان الموثرية وجودية موجودة
في الخارج لكن الوجود في الخارج عم من وجود الشئ بنفسه ووجوده بمنشأ انتزاعه والموثرية موجودة في الخارج بمنشأ انتزاعه فلا يحتاج
في الخارج الى موثرية اخرى والمآل واحد **قوله** اذهي ثابتة في نفس الامر يعني ان الموثرية ثابتة بثبوت منشأ انتزاعها فيها
لا بثبوت متمايز عن ثبوت المنشأ وليس ثبوتها مقصورا على خصوص لحاظ العقل حتى يكون وجودها اختراعيا بتعمل العقل فحالها
كحال الفوقية فكما ان الفوقية ثابتة في نفس الامر بثبوت منشأها كذلك الموثرية **قوله** منها ان التاثير اما في حال الوجود تقريره ان الممكن لو كان محتاجا في وجوده الى تاثير
موثر فلا يخلوا اما ان يكون تاثير الموثر فيه في حال وجوده او في حال عدمه والتالي باطل بكلا شقيه فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه
لا واسطة بين الوجود والعدم واما بطلان الشق الاول من التالي فلانه مستلزم لتحصيل الحاصل وهو صريح البطلان واما بطلان
الشق الثاني منه فلانه مستلزم لاجتماع النقيضين اذ المفروض ان تاثير الموجد في الممكن حال كونه معدوما فيكون موجودا بهذا
التاثير حين كونه معدوما فيلزم اجتماع الوجود والعدم وهو اجتماع النقيضين وهذا البيان جار في العدم ايضا فيقال لو كان الممكن
محتاجا في عدمه الى الموثر كان تاثيره في العدم اما حال العدم فيلزم تحصيل الحاصل او حين وجود الممكن فيلزم اجتماع النقيضين
فالممكن ليس محتاجا الى الموثر اصلا لا في وجوده ولا في عدمه **قوله** والجواب انه فرق ما قد عرفت ان الاولى في جوابهم الزامهم
اولا ثم تحقيق الحق فيقال اولا لو تم الدليل لزم امتناع وجود الممكن مع انهم قائلون بوجوده بيان اللزوم انه لو كان الممكن موجودا
لكان موجودا اما حين كونه موجودا فيلزم حصول الحاصل وهو كتحصيل الحاصل او حين كونه معدوما وهو يستلزم اجتماع النقيضين
وكذا لو عدم الممكن لكان معدوما اما حين كونه معدوما فيلزم حصول الحاصل او حين كونه موجودا فيلزم اجتماع النقيضين ثم يقال
في الحل ان تاثير الموثر في وجود الممكن حين وجوده الحاصل بذلك التاثير لا في حال وجود حاصل له قبل التاثير فاللازم هو تحصيل
الحاصل بذلك التحصيل عينه مستحيل والمستحيل هو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تاثير الموثر في وجوده
حال كونه معدوما حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجودا بذلك الوجود لا حين كونه موجودا بوجود
قبل ذلك الوجود حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل ولا حين كونه معدوما وكذا تاثير الموثر في عدم الممكن انما هو حين عدمه الحاصل
بذلك التاثير لا حين عدم له حاصل من قبل حتى يلزم تحصيل الحاصل المستحيل ولا حين وجوده حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان عدم
الممكن انما هو حال كونه معدوما بذلك العدم لا حين كونه معدوما بعدم له حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل
ولا حين كونه موجودا حتى يلزم اجتماع النقيضين ومنشأ الغلط ان احد شقي الترديد هو حصول الاثر في زمان حصوله وتحصيل الحاصل
المستحيل انما يلزم من اخذ الاثر بشرط حصوله اے من تقدير ان التاثير في الوجود او العدم الماخوذين مع وصف الحصول والمستدل
لم يفرق بين اخذ الاثر في زمان حصوله وبين اخذه بشرط حصوله فالزم تحصيل الحاصل المستحيل اللازم على تقدير حصول الاثر بشرط حصوله على تقدير حصول الاثر

فی زمان حصوله ایضاً وشتان بینهما کما لایخفی **قوله** او فی الوجود ولعلک تقول الوجود ایضاً امر اعتباری انتزاعی فهذا الشق باطل
بابطال الشق الثالث فلا حاجة فی ابطاله الی ان یساق فیه الکلام الذی سیق فی ابطال الشق الاول فنقول تعیین الطریق غیر
واجب علی المناظر والسر فی ابطال هذا الشق بما ابطل الشق الاول وعدم ابطاله بما ابطل به الشق الثالث ان الوجود عند بعضهم لیس اعتباریاً
عقلیاً بل هو صفة منضمة فی المهیة موجودة فی الخارج فابطل هذا الشق بما هو جار علی تقدیر کون الوجود انتزاعیاً وعلی تقدیر کونه صفة
منضمة **قوله** او فی اتصاف الماهیة بالوجود کما ذهب الیه اصحاب الجعل المؤلف **قوله** والجواب الاولی فی جواب هؤلاء السفهاء
الزامهم اولاً بان المهیة قد تکون معدومة عندکم ایضاً وح یصدق سلبها عن نفسه لان صدق الربط الایجابی یستدعی وجود الموضوع
فاذا وجدت صارت نفسها فلو کان سلب الشئ عن نفسه مستحیلاً مطلقاً لزمت الاستحالة علی هؤلاء ایضاً ثم الحل بان سلب الشئ عن نفسه
انما یستحیل اذا کان الشئ موجوداً واما حین عدمه فالموجبات باسرها کاذبة والسوالب باسرها صادقة فعند عدم المؤثر وعدم التاثیر
یکون الانسان معدوماً فیکون مسلوباً عن نفسه وتکون السالبة القائلة لیس الانسان بانسان صادقة حین عدمه فاذا وجد بایجاد
الجاعل صار انساناً فاثر الجعل هو نفس الانسان الذی هو مصداق القضیة القائلة الانسان انسان ولا یلزم المجعولیة الذاتیة المستحیلة
فان المستحیل ان تعلق الجعل بکون الشئ نفسه وذاتیاً من ذاتیاته بعد تقرر ذلک الشئ ولا یستحیل ان تعلق الجعل بنفس التقرر الذی
هو مصداق ثبوت الشئ لنفسه وثبوت ذاتیاته له فاثر الجعل بالذات هی نفس الماهیة لا کونها ماهیة ولا کونها موجودة وما یلزم من کون
المهیة مجعولة وهو ان یکون کون المهیة مهیة مجعولة بعین جعل مصداقه الذی هو نفس المهیة غیر مستحیل هو الحق فی الجواب واما ما ذکره
الشارح فی الجواب تقلیداً منه لصاحب الافق المبین جریاً علی عادته ففی غایة السقوط فان التاثیر لما کان فی المهیة وهی مصداق حملها
علی نفسها وحمل ذاتیاتها علیها فکما یلزم من عدم المؤثر وعدم التاثیر لیسیة نفس الانسان کذلک یلزم منه عدم کون الانسان انساناً
ایضاً والا صدق حین عدم المؤثر وعدم التاثیر المستلزم للیسیة نفس الانسان القضیة القائلة الانسان انسان وهو صریح البطلان
اذ صدق الموجبة یستلزم وجود الموضوع وتقرره ولما لزم من عدم المؤثر وعدم التاثیر عدم کون الانسان انساناً لزم من وجود المؤثر
والتاثیر کون الانسان انساناً ایضاً وقد مر ما یتعلق بهذا المقام بابسط تفصیل فی فواتح مبحث الجعل فسقط ما توهم صاحب الافق المبین
من ان المهیة السوادیة مغایرة لکون السوادیة سوادیة والمدعی ان کون السوادیة سوادیة لیست بجعل جاعل والدلیل علی ان
کون السواد سواداً لیس مجعولاً وکون السواد من الغیر لیس علة لعدم کون السواد سواداً عند عدم الغیر بل انما هو علة لبطلان نفس
السواد عند عدم الغیر وانما علة ذلک کون السواد سواداً من الغیر ولیس کون نفس السواد من الغیر یستلزم کون السواد سواداً
من الغیر انتهی ولا یخفی علی من رزق الفهم ان المهیة السوادیة وان کانت مغایرة لکون السوادیة سوادیة حیثیة لکنها لیست مغایرة له
مصداقاً فان مصداق کون السوادیة سوادیة هی نفس المهیة السوادیة وکون السواد من الغیر کما انه علة لبطلان نفس السواد

عند عدم الغير كذلك هو علة لعدم كون السواد سوادا عند عدم الغير اذ لا مساغ لكون السواد سوادا مع بطلان نفس السواد وكون
نفس السواد من الغير يستلزم كون السواد سوادا من الغير قطعا اذ مصداق كون السواد سوادا هو نفس السواد لا غير وهذا ظاهر غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور هذا وقد اجاب هذا القائل من الاستدلال باختيار الشق الثالث وهو ان التاثير في اتصاف
المهية بالوجود قال اما الموصوفية بالوجود فهي وان كانت امرا اعتباريا لكنها من الاعتبارات اللاحقة الواقعة في نفس الامر فيجب
استنادها الى علة ورابط اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية والتقسيم فيها مفسوخ غير عائد الم نكن عرفناك من قبل ان الموصوفية
المترتبة على الجعل وهي ذات ارتباط المهية والوجود يستحيل ان تلحظ ملتفتا الى حالها بالذات ما دامت ملحوظة بما هي رابطة بينهما
فان اعتبرت بما هي مفهوم ما لم تكن آلة للارتباط بل كانت امرا معقولا بنفسه مباين الذات لها في العقل واذن كانت شاكلتها
شاكلة جملة المهيات من جهة الاستناد الى جاعل يجعل نفسها انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام ليس له معنى اما اولا فلان المعنى
الغير المستقل الموجود في خصوص لحاظ الذهن ليس مرتبا على الجعل الواقعي عند احد من اصحاب الجعل المولف ولا يستسوغه الا مثل
هذا القائل وقد سبق مفصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الموصوفية بالوجود من الاعتباريات النفس الامرية وانها مستندة الى
علة ورابط اعتبار العقل هي جاعل نفس الماهية لا يضر المستدل بل يؤيده اذ حاصل الاستدلال في الشق الثالث ان الاتصاف
بالوجود امر اعتباري لا يصلح ان يكون اثر الجعل بالذات واما مصداقه فهو اما المهية بنفسها او وجودها فان قيل يكون مصداقه اثرا
للجعل ارجع الى احد الشقين الاولين والعجب ان هذا القائل مع اعترافه باستناد الموصوفية بالوجود الى نفس جاعل المهية لم يستشعر
يرجع الكلام ح الى الشق الاول فلا يكون هذا جوابا آخر باختيار الشق الثالث ثم لا يخفى ان هذا الكلام غير صحيح اصلا لا على طريق
الجعل البسيط ولا على طريق الجعل المولف اما على الطريق الثاني فاولا لما عرفت سابقا من ان اثر الجعل المولف ليس هو النسبة الرابطة
الغير المستقلة بما هي كذلك وثانيا لانه لو فرض ان اثر الجعل المولف هي النسبة الرابطة الغير المستقلة فلا يصح قوله فيجب استنادها
الى علة ورابط اعتبار العقل هي نفس جاعل المهية اذ ليس للمهية جاعل وجعل بالذات على هذا التقدير انما الجاعل والجعل بالذات
للنسبة الرابطة الغير المستقلة وثالثا لانه على هذا التقدير يكون اثر الجعل بالذات هي النسبة الرابطة الغير المستقلة ولا ريب في انه
اعتباري والامر الاعتباري ايا ما كان سواء كان من الاعتباريات الواقعية او من الاعتباريات الاختراعية لا يمكن ان يكون اثر الجعل
بالذات وهذا هو الذي رامه المستدل وما ذكره من ان الاعتباريات النفس الامرية يجب استنادها الى علة مسلم لكن الاعتباريات النفس الامرية
لا تستند الى علة بالذات بل انما تستند الى العلة بالذات مناشيها والمستدل انما نفى كون الاعتباري اثرا للجعل بالذات واما على
الطريق الاول فاما اولا فلانه لا يصح على ذلك الطريق قوله الم نكن عرفناك قبل ان الموصوفية المترتبة على الجعل الخ لانه انما بين قبل ان
اثر الجعل المولف هو النسبة الرابطة بين المهية والوجود بما هي غير مستقلة لا ان اثر الجعل البسيط كذلك واما ثانيا فلان النسبة الرابطة

بما ہی غیر مستقلة لها نحوان من التقرر والوجود الاول التقرر بمعنی تقرر مصداقها ومطابقها والثانی تقررها الذهنی فی مرتبة الحکایة
فالاول یستند الی علة المصداق لانه عین تقرر المصداق والثانی لا یستند الی علة المصداق فعلته غیر جاعل المهیة وکذلک الموصوفیة
بالوجود بما ہی مفهوم مستقل بالمفهومیة لها نحوان من التقرر والوجود الاول تقررها بمعنی تقرر منشاء انتزاعه والثانی تقرره الذهنی بعد
الانتزاع فان اراد ہذا القائل بقوله فان اعتبرت بما ہی مفهوم الخ ان الموصوفیة بما ہی مفهوم اسمی فی النحو الثانی من التقرر شاکلتها
شاکلة جملة المهیات من جهة الاستناد الی جاعل یجعل نفسها فمسلم لکن النسبة الرابطة بما ہی غیر مستقلة فی النحو الثانی من التقرر ایضا
کذلک اذ وجودها الذهنی متحاز عن وجود مصداقها وتقررها مغایر لتقرره فکیف تکون مستندة الی نفس جاعل المهیة فی ہذا النحو من
التقرر بل ہذا النحو من تقررها انما ہو باعتبار العقل وان اراد ان الموصوفیة بما ہی مفهوم اسمی فی النحو الاول من التقرر شاکلتها شاکلة
جملة المهیات فغیر مسلم لانها فی ہذا النحو من التقرر مجعولة بالعرض ومستندة الی جاعل المهیة کما ان النسبة الرابطة فی ہذا النحو من التقرر
مجعولة بالعرض ومستندة الی جاعل المهیة فعلی طریق الجعل البسیط لا فرق بین الموصوفیة بما ہی نسبة رابطة وبین الموصوفیة بما ہی مفهوم
اسمی وبالجملة فکلامه لا یستحق ان یلتفت الیه فضلا عن ان یشتغل به ویعول علیه **قوله** وفرقة ینکرون الغایة ہولاء ینکرون الغایة
مع الاعتراف بوجود العلة الفاعلیة فی الامور الجزئیة الطبیعیة قائلین اولا ان الفاعل فی الامور الطبیعیة الطبیعة وہی قوة عدیمة الشعور
لا تفعل بتصور غایة وما یقال ان للطبیعة شعورا ضعیفا فمن ضعف الشعور وثانیا انه لو کانت افاعیلها الغایات لما وقعت التشویهات
والزوائد او لا یتصور فیها غایة وثالثا ان افاعیلها ضروریة ولا غایة فی الامور الاضطراریة فانا نعلم قطعا ان الشمس اذا بخرت وصعدت
الابخرة متصعدة الی الجو البارد تکاثفت فانعقدت سحابا فنزلت لثقلها مطرا ولیس ذلک لغایة وان اتفق ان ینبت به ما یوصل
الی الرزق للحیوانات لا ان رزقها غایة لنزول المطر ورابعا انه لو کان نظام الکون لغایة کان نظام الفساد ایضا لغایة مع انه لا غایة
فی الفساد فلو کان توالد الاشخاص الانسانیة لغایة کان موتهم ایضا لغایة مع انه لا غایة فی الموت لانه فساد الطبیعة ولا غایة للطبیعة فی فساد
والجواب عن الاول ان الفاعل بالحقیقة ہو المبدع الفعال الباری المتعال جل ذکره والطبائع وغیرها وسائط وروابط فلا یلزم من
کون الطبیعة عدیمة الشعور ان لا یکون للافاعیل الصادرة عن المبداء الحق جل ذکره غایات وعن الثانی ان مرجع التشویهات الزوائد کالراس المنفط
والاصبع الزائدة لنقصان فی المادة او لزیادة فیها من تلقاء الفاعل الحق عز مجده المفیض علی کل مادة من الصور ما ہو احلق به کیلا تکون
عاطلة لا ینافی ان یکون لسائر الافاعیل غایات لا سیما والغایات المبدعة والمنافع المودعة فی ادون شیء من العالم اکثر من ان تحصی بجد حاصر
و اجل من ان تستقصی بعقل قاصر وعن الثالث ان المبداء المتعال جلت قدرته اذا اراد شیئا ہیأ اسبابه فلما اراد ان تبقی النباتات
والحیوانات قدر لها ارزاقها ومعایشها فخلق الشمس تسخن والبخار لیصعد الی الجو البارد فیمطره ولا یمتنع ان یکون لما ہو ضروری نظرا الی
اسبابه غایة وعن الرابع التزم ان نظام الفساد ایضا لغایة وان لم یکن فیه غایة للطبیعة الجزئیة الفاسدة فموت الاشخاص الانسانیة و

ان لم يكن فيه لتلك الاشخاص الفاسدة غاية ففيه غاية للنفوس وهو تخليصها عن سجون الابدان للفوز بالسعادات التي خلقت لاجلها و
ان كانت السعادة متخلفة عن بعض النفوس لسوء الاختيار والغير فيه غاية نظرا الى النظام الكلي وهي اخذ المكان عن الاشخاص الموجودة
ليخلفهم اشخاص اخر ليسوا باحقار بدوام العدم من هولاء بدوام الوجود وان اشتهيت التفصيل فعليك بمطالعة الشفاء والاسفار **قوله**
فان عنوا بها العلة الغائية العلة الغائية تكون علة لفاعلية الفاعل ولما كان الواجب سبحانه علة فاعلية للكل كاملة في الفاعلية
فلا يكون لفعله غاية مقصودة له فانه غني عن العالمين نعم في فعله سبحانه حكم لا تحصى ومصالح لا تستقصى لكنها عائدة الى نظام العالم فان
عنوا بالغاية التي نفوها العلة الغائية فحق وان عنوا بها الحكم والمصالح فباطل **قوله** الحق ان الاشياء في البخت والاتفاق ثلثة مذاهب الاول مذهب
من انكر ان يكون للبخت والاتفاق معنى والثاني ان الاشياء كائنة بالبخت والاتفاق اي بلا سبب والثالث ان من الاشياء ما لا يكون
متوقعا ومترقبا بالقياس الى شيء لكونه غير واجب الحصول والتحقق منه لكن واجب الحصول والتحقق بالقياس الى اسبابه فيقال
له بالقياس الى ذلك انه كائن بالبخت والاتفاق وهذا هو الحق **قوله** انها كائنة بالبخت والاتفاق الفرق بين البخت والاتفاق
ان البخت لا يكاد يستعمل الا في الامور الخطيرة بخلاف الاتفاق **قوله** وهي ما يتوقف عليه الشروع قد اشتهر ان المقدمة ما يتوقف عليه
الشروع في العلم وفسرت بتصور العلم برسمه والتصديق بغايته وموضوعه فمنع توقف الشروع في العلم على تصوره برسمه ويكفي له التصور
بوجه ما فاجيب بان المراد توقف الشروع في العلم على وجه البصيرة الكاملة على تصوره برسمه فمنع ذلك بان امر البصيرة غير مضبوط بل
يجوز حصول البصيرة الكاملة عن تصوره بوجه ما فلهذا عدل الشارح عن المشهور وقال المقدمة ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة
الكاملة وفسرها بتصور العلم بوجه ما والتصديق بالغاية والموضوع ووجه التوقف على هذه الامور الثلثة انه لا يمكن الشروع في المجهول المطلق
فلا بد للشروع في العلم من تصوره بوجه ما وان الشروع فعل اختياري لا يتحقق الا بعد التصديق بالغاية وان العلوم لا تتمايز حقيقة
الا بتمايز الموضوعات فلا بد للشارع في العلم على وجه البصيرة الكاملة من ان يمتاز العلم عنده عن سائر العلوم فيجب ان يصدق
الشارع في العلم على وجه البصيرة الكاملة بموضوع ذلك العلم **قوله** واما مقدمة الكتاب اعلم ان اصطلاح مقدمة الكتاب لا يوجد في
كلام القوم كما نص عليه السيد المحقق قدس سره بل هو من مخترعات العلامة التفتازاني قدس سره فانه لما راى قولهم المقدمة
في الامور الثلثة وراى ان المقدمة بمعنى ما يتوقف عليه الشروع نفس الامور الثلثة وان ظرفية الشيء لنفسه غير معقول ارتكب ان
للمقدمة معنيين الاول مقدمة العلم والثاني مقدمة الكتاب ليصح الظرفية وتبعه المحقق الدواني واقتفى الشارح اثره ولا يخفى عليك انه
لا حاجة لتصحيح الظرفية الى تجديد اصطلاح لا يوجد في كتب القوم بل يكفي ان يقال ان المقدمة وان كانت حقيقة في الامور الثلثة
لكنها تطلق مجازا على مبينها بالكسر ايضا فصحت الظرفية من دون ارتكاب الاشتراك اللفظي الذي هو خلاف الاصل **قوله** وهي
محتملة لما يخفيه الكتاب لانها جزء من الكتاب فاحتمالاته احتمالاتها **قوله** وتخصيص مقدمة الكتاب لما ذكر ان مقدمة الكتاب

محتملة ثلاث احتمالات الالفاظ وحدها والمعاني وحدها ومجموع الالفاظ والمعاني ورد عليه ان مقدمة الكتاب هي ما يذكر قبل المقصود لذكر
لا يوصف الا الالفاظ فليست المقدمة الا الالفاظ وحدها وان مقدمة الكتاب طائفة من الكلام وليست هي الا الالفاظ فان الكلام ما
تالف من كلمتين اي لفظين موضوعين لمعنيين مفردين بالاسناد ولا سيما وقد اخذ الشارح في تفسيرها لفظ الذكر والكلام جميعا ولكان نذين
اللفظين خصصها البعض بالالفاظ وحدها وخصص مقدمة العلم بالمعاني اعتبار المقابلة فان مقدمة الكتاب هي المبين بالكسر ومقدمة
العلم هي المبين بالفتح فلما كان مقدمة الكتاب الالفاظ وحدها كان مقدمة العلم المعاني وحدها لان الالفاظ مبينة للمعاني والمعاني
مبينة بها فاجاب بان الذكر كما يوصف به الالفاظ يوصف به المعاني غاية الامر ان اتصاف المعاني بالذكر بالعرض بتوسط الالفاظ
والذكر الماخوذ في تفسير مقدمة الكتاب اعم من الذكر بالذات والذكر بالعرض فاخذ الذكر في تفسيرها ليس دليلا على اختصاصها
بالالفاظ وكذا الكلام يطلق على اللفظي والنفسي غاية الامر ان اطلاقه على النفسي من قبيل اطلاق اسم الدال على المدلول فيصح
اطلاق الكلام على المعاني ايضا والكلام الماخوذ في تفسير المقدمة اعم من الكلام اللفظي والنفسي فاخذه في التفسير لا يدل على ان مقدمة
الكتاب هي الالفاظ وهذا كما ان الارتباط والانتفاع ماخوذان في تفسيرها مع ان الارتباط والانتفاع بالذات انما هما بالمعاني
فقط فكما ان اخذهما في التفسير ليس دليلا على اختصاصها بالمعاني لكون المراد بهما اعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض كذلك اخذ الذكر
والكلام في تفسيرها ليس دليلا على اختصاصها بالالفاظ لكون المراد بهما اعم وهذا هو المراد بقوله بل الارتباط والانتفاع انما هما
بالمعاني فقط يعني ان الارتباط والانتفاع بالذات انما هما بالمعاني وللارتباط والانتفاع بالالفاظ الا بالعرض من حيث انها معبرة
عن المعاني التي بها الارتباط والانتفاع فكما ان اخذ الارتباط والانتفاع في تفسير مقدمة الكتاب ليس قرينة على اختصاصها بالمعاني
فقط كذلك اخذ لفظ الذكر والكلام ليس قرينة على اختصاصها بالالفاظ فقط فاخذ الارتباط والانتفاع في التفسير قرينة على ان الذكر
والكلام الماخوذين فيه اعم من ما يكون بالذات ومما يكون بالعرض كما ان اخذ الذكر والكلام فيه قرينة على ان الارتباط والانتفاع
الماخوذين فيه اعم مما يكون بالذات ومما يكون بالعرض فلا يتوهم ان قوله بل الارتباط والانتفاع الخ يدل على تخصيص مقدمة الكتاب
بالمعاني فقط الا ان اطلاق الذكر حقيقة على الذكر بالذات واما اطلاقه على الذكر بالعرض او الاعم مما هو بالذات ومما هو بالعرض فمجاز
وكذا اطلاق الكلام على اللفظي حقيقة وعلى النفسي وعلى الاعم منهما مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة **قوله** فالتغاير بينهما بحسب
المفهوم انكانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها وكانت مقدمة العلم عبارة عن ادراكاتها فيكون التغاير بينهما اعتباريا
لما اشتهر من ان التغاير بين العلم والمعلوم اعتباري وهذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل المتحدة مع المعلوم
وكان التصديق قسما منها واما اذا كان العلم عبارة عن الحالة الادراكية المغايرة للمعلوم كما هو مذهب البعض كان التغاير بينهما
حقيقيا اذ مقدمة العلم على هذا التقدير عبارة عن الحالة الادراكية وهي ليست متحدة مع المعلوم بل مغايرة له مغايرة حقيقية

وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة الغير المتحدة مع المعلوم كما هو مذهب القائلين بحصول الاشباح وكونها علما وكذا اذا كان العلم عبارة عن الصورة المتحدة مع المعلوم ولم يكن التصديق قسما من العلم كما ذهب اليه جماعة فانه اذا لم يكن التصديق قسما من الصورة لم يكن متحدا مع المصدق به فلا يكون مقدمة العلم هي مجموع التصور بوجه ما والتصديق بالموضوع وللغاية متحدة مع نفس المعاني على هذا التقدير اذ مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد واذا كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او عن مجموع الالفاظ والمعاني كان بينها وبين مقدمة العلم مغايرة حقيقية على كل تقدير مقدمة العلم عبارة عن ادراك المعاني وهو غير متحد مع الالفاظ وحدها او مجموع الالفاظ والمعاني اصلا وهو ظاهر فان قلت الكانت مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فهي ليست عبارة عن نفس المعاني بل عن المعاني المدلولة عليها بالفاظ مخصوصة وعلى تقدير اتحاد المعلوم والعلم انما يتحد ادراك المعاني مع نفس المعاني لا مع المعاني من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة فلا يلزم على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وكون التصديق قسما من العلم ايضا اتحاد مقدمة العلم ومقدمة الكتاب قلت الحيثية الماخوذة مع المعاني في مقدمة الكتاب اعني من حيث انها مدلولة عليها بالفاظ مخصوصة ليست جزء من مقدمة الكتاب كما لا يخفى بل هي في التعبير والملاحظة دون الملحوظ والمعبر عنه والمعاني الملحوظة مع هذه الحيثية متحدة مع نفس المعاني وهي متحدة مع ادراكاتها على هذا التقدير والمتحد مع المتحد مع الشئ متحد معه فان قلت ان كان العلم هي الصورة الحاصلة وكان التصديق قسما منها فيجوز ان يكون الاتحاد مع المعلوم مختصا بالعلم التصوري قلت اذا كان التصديق قسما منها لا يمكن ان يقال ان الاتحاد مع المعلوم مختص بالعلم التصوري لان الصورة متحدة مع ذي الصورة على تقدير حصول الاشياء بانفسها في الذهن سواء كانت الصورة تصورا او تصديقا وسيأتي انشاء الله تعالى **قوله** الا اذا كان المراد الخ اراد بالاذعان الكيفية اللاحقة عقيب الادراك على ما زعموا **قوله** والاولى لان تلك المباحث اليه طائفة من الكلام تذكر امام المقصود لارتباطه بها ونفعها فيه فهي من مقدمة الكتاب وان لم تكن مما يتوقف عليه الشروع **قوله** زاد لفظ التصور اعلم ان قول المصنف العلم التصور وهو الحاصر عند المدرك يحتمل معنيين الاول انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور العلم الحصولي مجازا اطلاقا للعام وارادة للخاص ولفظ التصور قرينة على هذا المجاز والتعريف اعني قوله هو الحاصر عند المدرك اما تعريف لفظي لهذا العلم الخاص وهو جائز بالاعم او تعريف لمطلق العلم المفهوم في ضمن الخاص على هذا يكون في زيادة لفظ التصور تنبيه على ان التصور مرادف للعلم المراد ههنا وهو العلم الحصولي الثاني انه اراد بالعلم في قوله العلم التصور مطلق العلم الشامل للحضوري والحصولي وذكر التصور بعده من باب ذكر الخاص بعد العام لمزيد الاهتمام به والتعريف انما هو لمطلق العلم فيكون الفائدة في زيادة لفظ التصور التنبيه على ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم الحصولي لا مطلق العلم الشامل للحضوري ايضا ولا يكون على هذا التوجيه في زيادة لفظ التصور تنبيه على مرادفة التصور للعلم فان التصور ليس مرادفا للعلم المطلق بل للعلم الحصولي والقول بان المص لعله عثر في كلمات ثقات الفن على مرادفته لمطلق العلم وان لم نطلع عليه في غاية البعد وما ذكرنا هو معنى قول الشارح زاد

لفظ التصور اما تنبیہا علی الترادف یعنی علی التوجیہ الاول او علی ان المقسم بالحقیقۃ علم حصولی لا مطلق العلم الشامل للحضوری یعنی علی التوجیہ
الثانی وانما قال المقسم بالحقیقۃ علم حصولی لان مطلق العلم ایضا مقسم لکنہ لیس مقسما بالحقیقۃ بل انما ہو مقسم فی ضمن الحصولی **قولہ** علم المجردات
بانفسہا وعلم الواجب تعالی شامل للحضوری قید علم المجردات بقولہ بانفسہا واطلق علم الواجب سبحانہ لان علم المجردات بغیر ذواتہا حصولی کما
یلیہ بعید ہذا القول والحق ان علم الواجب سبحانہ حضوری مطلقا سواء کان علما بذاتہ او بغیرہ کما مر مفصلا **قولہ** قد یخص المقسم بالحصولی الحادث
اعلم ان الحق عند المحققین ہو ان العلم الحصولی مطلقا قدیما کان او حادثا ینقسم الی التصور والتصدیق وہو مختار المحقق الدوانی ومن تابعہ
ہو الحق لکن المحققین القائلین بذلک اختلفوا فی ان التصور والتصدیق القدیمین ہل یمکن اتصافہما بالبداہۃ او النظریۃ ام لا فذہب
الشارح الی تجویز اتصافہما بالبداہۃ وان لم یکونا متصفین بالنظریۃ وذہب البعض الی انہما لا یتصفان بالبداہۃ ایضا زعما منہم ان تجویز اتصافہما
بالبداہۃ یفضی الی تجویز اتصافہما بالنظریۃ وسیاتی تحقیق ذلک ان شاء اللہ تعالی وتوہم صاحب الافق المبین ان علوم العقول المجردۃ وان کانت
حصولیۃ لکنہا لیست بتصورات ولا تصدیقات فذہب ہو ومن تابعہ الی ان مقسم التصور والتصدیق ہو العلم الحصولی الحادث ولیس علی
مذہبہ ما ینبغی ان یسمی شبہۃ فضلا عن حجۃ وربما یقول قائلہم ان مقسمہما لو کان ہو الحصولی مطلقا لزم تخصیص المقسم مرتین مرۃ تخصیص العلم
بالحصولی حین تقسیمہ الی التصور والتصدیق ومرۃ تخصیصہ بالحادث حین تقسیمہ الی البدیہی والنظری اذ القدیم لا یکون بدیہیا ولا نظریا
ولا یخفی علی من یستحق ان یخاطب بہ انہ لا شناعۃ فی التخصیص مرتین بل فی التخصیص الف مرات کما اذا قسم الجسم الی الانسان وغیرہ من الحیوانات
ثم قسم الی الکاتب والامی فیجب فی التقسیم الاول تخصیص الجسم بالحیوان ثم فی التقسیم الثانی تخصیصہ بالانسان علی انہ لا حاجۃ الی التخصیص
مرتین عند من یجوز اتصاف العلوم القدیمۃ بالبداہۃ مع القول بکونہا تصورات وتصدیقات فلا یلزم علیہ التخصیص مرتین اصلا وربما
یقول بعضہم ان العلوم القدیمۃ لو کانت تصورات وتصدیقات لکانت بدیہیۃ ونظریۃ ایضا لکون التصور والتصدیق مختصین بالبدیہی والنظری
مع ان کونہا بدیہیۃ ونظریۃ باطل کما سیاتی والی ہذا اشار الشارح بقولہ نظرا الی اختصاص التصور والتصدیق بالبدیہی والنظری والجواب
عنہ اما من قبل من یجوز اتصاف العلوم القدیمۃ بالبداہۃ فہو منع بطلان اللازم واما من قبل من لا یجوز اتصافہا بالبداہۃ ایضا فہو منع اختصاص
التصور والتصدیق بالبدیہی والنظری اذ لا دلیل علیہ فیجوز ان یوجد تصور وتصدیق لا یکونان متصفین بالبداہۃ والنظریۃ **قولہ** والحق
لا شبہۃ فی ان علوم المجردات بما ہو غیر ذواتہا وصفاتہا لیس علما حضوریا والخصم اعنی من لا یجوز کون العلوم القدیمۃ تصورات و
تصدیقات مع القول بکونہا حصولیۃ یساعدنا علی ذلک ولما کانت تلک العلوم حصولیۃ فنقول مخالفۃ العلوم الحصولیۃ الحادثۃ للعلوم
الحصولیۃ القدیمۃ اما ان یکون بنفس الماہیۃ حتی یکون العلم القدیم المتعلق بماہیۃ الانسان مثلا مخالفا بالحقیقۃ للعلم الحادث المتعلق بماہیۃ الانسان واما ان یکون
بالہویۃ الشخصیۃ لا بالماہیۃ فالاول باطل اما اولا فلان قدم العلم وحدوثہ تابعان لموضوعہ اعنی العالم فان کان موضوعہ بحیث لا یسبق الجہل علی علمہ کان العلم
قدیما وان کان بحیث علمہ یکون مسبوقا بالجہل کان العلم حادثا فالقدم والحدوث انما یتصف بہما العلم من قبل نسبتہ الی موضوعہ والنسبۃ

الی موضوع وان کانت مقومة لهویة العرض لکنها لیست مقومة لماهیته فیکون القدم والحدوث من عوارض هویة العلم فلم یستلزم اختلاف
العلم بالقدم والحدوث اختلافهما بالماهیة اذ اختلاف الهویات لا یستلزم اختلاف الماهیة واما ثانیا فلان العلم الحصولی ما عبارة عن الصورة
التی حاصلة المتحدة مع المعلوم کما هو المشهور او عن حالة مباینة للمعلوم فعلی الاول یکون العلم القدیم المتعلق بمعلوم والعلم الحادث المتعلق
بذلک المعلوم متحدین بالحقیقة فلا یکون بینهما مخالفة بالماهیة وعلی الثانی یکون حقیقة العلم مشترکة بین العلم القدیم والحادث وانما
یکون التخالف بینهما بالهویات الشخصیة اذ لم یذهب ذاهب من الذین یرون العلوم القدیمة حصولیة الی ان العلم الحصولی الحادث حقیقة مباینة
للعلم الحصولی القدیم کیف وقد نص المحقق الطوسی فی شرح الاشارات علی ان العلوم متماثلة فلا مساغ لان یکون العلوم الحصولیة القدیمة
مباینة بالحقیقة للعلوم الحصولیة الحادثة واذ بطل الشق الاول تعین الثانی وهو ان یکون التخالف بینهما بالهویات الشخصیة فیجب ان
یکون العلوم القدیمة ایضا تصورات وتصدیقات والا لزم اختلاف الحقائق باختلاف العوارض فمن احب ان لا یطلق علیها لفظ
التصور والتصدیق فلیفعل لان الکلام لیس فی اطلاق اللفظ وبوجه آخر هو انه لا شک فی ان صور الاشیاء مرتسمة فی العقول المجردة
کما سیأتی انفا وارتسام صور الاشیاء فی المجرد یستلزم ان یکون تلک الاشیاء معلومة له علما حصولیا وذلک العلم الحصولی اما اذعان بنسبة
ما ولیس کذلک فیکون علوم العقول تصورات وتصدیقات فان توهم ان الحدوث معتبر فی التصور والتصدیق قلنا الحدوث عارض
للتصور والتصدیق والعارض غیر ماخوذ فی حقیقة معروضه فالحدوث لا یمکن ان یوخذ فی حقیقة التصور والتصدیق واذ لم یوخذ الحدوث
فی حقیقة التصور والتصدیق کانت العلوم القدیمة ایضا تصورات وتصدیقات فظهر انه لا مساغ لان ینکر کون العلوم القدیمة تصورات وتصدیقات
وقصاری امر من ینکر ذلک ان یحجر اطلاق لفظ التصور والتصدیق علیها لا ان یجحد تحقق حقیقتهما هناک ثم ان لبعض المشککین شبهة فی البیان
الذی ذکرناه هی ان البیان موقوف علی کون علوم المجردات بغیر ذواتها وصفاتها حصولیة وهو ممنوع لم لا یجوز ان تکون تلک العلوم حضوریة
کما ذهب الیه شیخ الاشراق وما ذکر الشارح فی بیان کونها حصولیة من ان الجائزات باسرها معلولة للواجب سبحانه لانه هو جاعلها و
المجردات وسائط محضة لا جاعلة والحضور انما یکون عند الجاعل غیر مغن لانا لا نسلم ان الحضور انما یکون عند الجاعل لم لا یجوز ان یکون الحضور
عند الوسائط ایضا هذا حاصل الشبهة وهذه الشبهة ان سلمت فلیس تسلیمها بقادح لما هو غرضنا فی هذا المقام اما اولا فلانه اما ان یقال بکون
العلوم القدیمة حصولیة او لا یقال بذلک فعلی الاول ثبت ما ادعیناه من کون العلوم الحصولیة القدیمة تصورات وتصدیقات بما ذکرنا
من البیان وعلی الثانی ینحصر العلم الحصولی فی العلم الحصولی الحادث فیرتفع الخلاف من البین اذ الخلاف انما هو اذا کانت العلوم
الحصولیة قدیمة ایضا اذ لا نزاع فی ان العلوم الحضوریة لیست بتصورات ولا تصدیقات وعلی هذا التقدیر لما انحصر الحصولی فی الحادث
انحصر التصور والتصدیق ایضا فی الحادث لکن لا لان للحدوث مدخلا فی التصور والتصدیق بل لان التصور والتصدیق لا یکونان الا
حصولیین والحصولی علی هذا التقدیر لیس الا حادثا واما ثانیا فلانه ان قیل بان الجائزات حاضرة بلا توسط الصور عند المجردات التی

ہی وسائط فی صدورہا کما ہو مذہب شیخ الاشراق فلا یلزم منہ انتفاء العلوم الحصولیۃ القدیمیۃ لان العقل العاشر مثلا ترتسم فیہ صور العقول التی ہی متقدمۃ علیہ البتۃ اذ لا حضور لہا عندہ ولانہا لیست نفسہ ولا انفعالہ ولا صادرۃ عن الجاعل بوساطتہ فیکون علمہ بہا حصولیا قدیما الحضور وکذا علم العقل العاشر بالافلاک لان الافلاک ایضا لیست عینہ ولا انفعالہ ولا صادرۃ عن الجاعل عزہ مجدہ بوساطتہ اذ العقل العاشر لیس واسطۃ فی صدورہا عن الواجب سبحانہ عندہم فیکون ہذہ العلوم الحصولیۃ القدیمیۃ تصورات او تصدیقات بالبیان الذی ذکرناہ و اما ثانیا فلان الخصم یساعدنا علی کون علم المجردات بما سوی ذاتہا وصفاتہا حصولیا کما اشرنا الیہ فیما سبق فظہر ان الشبہۃ المذکورۃ غیر قادحۃ فی المقصود

**قولہ** فان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ الظاہر انہ اراد ان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ فی العلم الحضوری وجود الشئ المعلوم للعالم بان یکون المعلوم نفس العالم او نعتالہ او معلولالہ والنظر الدقیق یقتضی بان مرادہ ان مناط العالمیۃ والمعلومیۃ بالذات ہو وجود الشئ المعلوم للعالم بان یکون نفسہ او نعتالہ او معلولالہ والاشیاء التی لیست نفس العالم ولا نعتالہ ولا معلولۃ لہ لا یتعلق بہا العلم بالذات بل انما یتعلق بہا العلم بتوسط صورہا علی ما سیحقق الشارح من ان المعلوم بالذات معلوم العلم الحضوری فانہ یتعلق بہ العلم لا بواسطۃ بخلاف معلوم الحصولی لما کان المتبادر عند الاطلاق المعلومیۃ بالذات اطلقہا **قولہ** والجائزات من العوالی الی السوافل لما کان انتفاء العینیۃ والنعتیۃ ظاہرا و کانت الجائزات معلولۃ للمجردات لانہا وسائط فی صدورہا عن الجاعل الحق عز مجدہ عندہم لم یحتج الی بیان انتفاء حضور الجائزات عندہا لاجل العینیۃ والنعتیۃ وانما بین انتفاء حضورہا عندہا لاجل المعلولیۃ لانہ کان یسبق الی الوہم انہا حاضرۃ عندہا لانہا معلولۃ لہا فحقق ان الجائزات انما ہی معلولۃ بالحقیقۃ للواجب جل شانہ وانما المجردات وسائط وروابط ولیست عللا جاعلۃ والشئ انما یکون حاضرا عند جاعلہ لا عند سائر العلل لا یذہب علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام مع طولہ لیس تحتہ کثیر طائل اما اولا فلانہ بصدد اثبات ان العلوم الحصولیۃ القدیمیۃ تصورات وتصدیقات واثبات کونہا حصولیۃ غیر مجد اذ الخصم لا ینکرہ فقد ترک ما یعنیہ واشتغل بما لا یعنیہ واما ثانیا فلان عدم حضور الاشیاء عند العلل التی ہی وسائط فی صدورہا عن جاعلہا الحق ممنوع لم یقم علیہ بعد دلیل ومن ادعی فعلیہ البیان فلا یثبت کون تلک العلوم حصولیۃ ایضا علی انہ لا حاجۃ فی ہذا المقام الی اثباتہ واما ثالثا فلان ما ذکرہ علی تقدیر تسلیمہ انما یدل علی ان علوم المجردات بما سوی ذواتہا وصفاتہا لیست حضوریۃ لا علی انہا حصولیۃ وشتان بینہما فان اثبات کون علومہا بہ حصولیۃ موقوف علی اثبات ان المجردات عالمۃ بما سوی ذواتہا وصفاتہا ولم یتعرض الشارح لاثبات ذلک ونفی کون علومہا بہ حضوریۃ لا یتوقف علی ہذا اذ السالبۃ لا یستدعی وجود الموضوع وقولہ انکانت بصورہا مرتسمۃ الی آخر ادعاء ما اقام علیہ دلیلا واما رابعا فلان تفریع قولہ فشانہا بالنسبۃ الی الکواذب علی ما قبلہ غیر مستقیم اذ لم یبین فیما قبلہ ان علم المجردات یکون تصورا وتصدیقا حتی یتفرع علیہ ان شانہا بالنسبۃ الی الکواذب الحفظ فقط وبالنسبۃ الی الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا وغایۃ التوجیہ ان یقال انہ نفی اولا کون علوم المجردات بما سوی ذواتہا وصفاتہا حضوریۃ بمقدمات مسلمۃ عند المشائین الذین علی اصولہم یبتنی الکلام ہی ان حضور شئ عند شئ انما یکون باحد ثلثۃ

انحاء وان الحضور بلا توسط الصورة انما يكون عند الجاعل وانه لا جاعل سوى المبدء الحق جل مجده ثم بين ان الجائزات من الموجودات والمعقولات مخزونة ومرتسمة لصورها في المجردات بافاضة المبدء الاول جلشانه وذلك لكون المجردات وسائط في صدورها عنه سبحانه لكنه طوى تعليل ارتسام صور الجائزات فيها بكونها وسائط في صدورها اعتمادا على شهرته واكتفاء بالايماء الى ذلك في قوله وكونها وسائط لا يوجب الى آخره فثبت بما ذكر ان المجردات عالمة بالجائزات موجوداتها ومعقولاتها علما حصوليا وان الكواذب والصوادق كلها مرتسمة ومخزونة فيها وان المجردات عالمة بالكواذب والصوادق بارتسام صورها فيها لما كان الذهن السليم يحكم بان علمها بالكواذب والصوادق لا يمكن ان يكون على نحو واحد تحقيقا للفرق بين الصوادق والكواذب وكان هذا بديهيا لا يحتاج الى بيان طوى هذه المقدمة ففرع على ما ذكر ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان والتصور وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق جميعا فثبت ان علوم المجردات تكون تصورات وتصديقات وانما نفى كون علم المجردات بما سوى ذواتها و صفاتها حضورية بالدليل مع ان الخصم كان مساعدا عليه لئلا يكون البيان خارجا عن وظيفة الحكمة فخلاصة كلامه ان علوم المجردات بما سوى ذواتها وصفاتها حصولية وانها عالمة بالكواذب والصوادق جميعا علما حصوليا وليس علمها بهما على نحو واحد فلا بد ان يكون علمها بالكواذب على سبيل التصور وبالصوادق على سبيل التصديق تحقيقا للفرق بينهما فافهم **قوله** والا لكانت لصورها صور الجائزات باسرها ما سوى المجردات وصفاتها مرتسمة في المجردات ومخزونة فيها يدل على ذلك ان المجردات وسائط في صدورها عن المبدء الاول جل ذكره ولا يتصور كون المجرد واسطة في صدور شيء من دون ان يعلم المجرد ذلك الشيء فيجب ان يكون المجردات عالمة بالاشياء التي هي وسائط في صدور تلك الاشياء ولا يمكن ان يكون علمها بها حضوريا لفقد مناط العلم الحضوري هناك وهو احد ثلثة امور من كون المعلوم نفس العالم او نعتا له او معلولا له فلا بد من ارتسام صور تلك الاشياء فيها وهو المدعى ومما يدل على ارتسام صور المعقولات في المجردات ان النفس مدركة للكليات بواسطة القوة العقلية كما انها مدركة للجزئيات بواسطة القوة الوهمية وكما تذهل النفس عن الجزئيات كذلك تذهل هي عن الكليات والذهول عبارة عن زوال المدرك عن المدركة مع بقاءه في الخزانة فيجب ان يكون للكليات خزانة يكون هي فيها عند ذهول النفس عنها وزوالها عن المدركة ولا يمكن ان يكون خزانتها هي الحافظة لانها قوة جسمانية فلا يرتسم فيها الكليات فيكون لها خزانة اخرى يرتسم فيها صور الكليات وهي العقول الفعالة فلا بد من ارتسام الصور الكلية فيها وايضا النسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا والنفس قد تنسى الكليات فيجب من ارتسام الكليات في الخزانة اولا حتى يصح زوالها عنها عند النسيان فثبت بهذا ان الكليات باجمعها من المفردات والعقود و الصوادق والكواذب مرتسمة ومخزونة في المجردات وههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الفرق بين الذهول والنسيان ليس هو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقاءها في الخزانة وان النسيان عبارة عن زوالها عن المدركة والخزانة

جميعا كما يوہمه تفسيرہما الذي ذكرنا مماشاة مع القوم اما اولا فلانه لوكان معنى النسيان زوال الصورة عن المدركة والخزانة جميعا امتنع طريان
النسيان على شيء من الكليات اذ طريان النسيان بالمعنى المذكور على شيء منها انما يكون اذا زال ذلك الكلي المفروض طريان النسيان عليه
عن الاذہان العالية لانها الخزانة للكليات عندہم وزوال صورة ما عنها باطل عندہم اذ ہي مع ما فيها ابدية واما ثانيا فلانه لوكان معنى
الذہول والنسيان ماذكر لزم اجتماع النقيضين اذ قد يطرء على بعض المعقولات ذہول بالقياس الى نفس ونسيان بالقياس الى
اخرى فيلزم بقاء ذلك المعقول في الخزانة تحقيقا لمعنى الذہول وزواله عنها تحقيقا لمعنى النسيان فالحق ان معنى الذہول ہو زوال
الصورة عن المدركة مع بقاء المناسبة بين المدركة وبين الصورة المذہول عنها بحيث تاخذ الصورة عن الخزانة متى شاءت والنسيان
زوال الصورة عن المدركة مع زوال المناسبة ايضا فيحتاج في اخذ الصورة المنسية الى كسب جديد بخلاف الصورة المذہولة عنها
اذ لا يحتاج المدركة في اخذہا الا الى التفات وہذا ہو المطابق لاصولہم والحق انه كما ان استعداد النفس لتحصيل الصور ابتداء يختلف شدة
وضعفا وقربا وبعدا كذلك استعدادہا لتحصيل الصور ثانيا يختلف بالشدة والضعف والقرب والبعد فالذہول عبارة عن زوال الصورة
عن المدركة مع كون النفس مستعدة لتحصيلها استعدادا قريبا لاستحضارہا بمباديها القريبة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة مع عدم الاستعداد القريب لتحصيلها فطريان الذہول والنسيان على المعقولات ليس دليلا على اختزانها في المجردات اذ لا يجب
ان يكون لما يطرء عليه الذہول والنسيان خزانة فضلا عن ان يكون ہي الجواہر المجردة ولم يقم بعد دليل شاف على وجود المجردات
فضلا عن اختزان المعقولات فيها فافہم **قوله** شانها بالنسبة الى الكواذب قد ظہر ان الصور المعقولة من ما سوى المجردات من الممكنات
مرتسمة في المجردات وان الكواذب والصوادق سواسية في الارتسام فيها لان المجردات كما انها وسائط في افاضة الصوادق كذلك
ہي وسائط في افاضة الكواذب والوسائط اذا كانت مجردة لابد ان تكون عالمة بما ہي وسائط في صدوره عن الجاعل بارتسام صورته فيها
ولان الذہول والنسيان كما يطريان على الصوادق الكلية كذلك يطريان على الكواذب الكلية فلابد من خزانة للكواذب الكلية ويستحيل
ان يكون خزانتها ہي الخيال الذي ہو خزانة للمحسوسات او الحافظة التي ہي خزانة للمعاني الجزئية الموہومة لامتناع ارتسام الكليات
في القوى الجسمانية فيكون خزانة الكواذب الكلية ايضا ہي العقول المجردة فالصوادق الكلية والكواذب الكلية سواسية في ارتسام
فيها والعقل السليم حاكم بان ارتسام صورة في المجرد لا يعقل من دون ان يعلم المجرد ما ارتسم فيه فالعقول عالمة بما ارتسم فيها من الصوادق
والكواذب والبداہة قاضية بان علمها بہما لا يكون على نحو واحد فلابد ان يكون شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الحفظ على سبيل الاختزان
دون التصديق بہا وبالنسبة الى الصوادق الحفظ والتصديق معا فيكون علم العقول الفعالة بالكواذب علما تصوريا فقط وبالصوادق
علما تصديقيا ايضا ولا ينبغي ان يتوہم من قوله شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان ان شانها بالنسبة الى الكواذب مجرد الارتسام
من دون ان تعلمها اصلا لا علما تصوريا ولا علما تصديقيا كما يسبق الى بعض الاذہان القاصرة اذ لا يعقل ارتسام الصور في المجردات من دون علمها بما ارتسم فيها بل

المراد ان شانہا بالنسبۃ الی الکواذب مجرد الارتسام والتصور دون التصدیق ہذا غایۃ التحقیق علی طبق اصولہم وہو مما افادہ المحقق
الدوانی قدس سرہ فی حواشیہ علی شرح التجرید وقد اندفع بہ اشکال حاصلہ انہم استدلوا علی کون العقل الفعال خزانۃ للصوادق
الکلیۃ لطریان الذہول والنسیان علیہا اذ طریانہما یستدعی ان یکون خزانۃ کما مر ولا یمکن ان یکون خزانتہا الا العقل المجرد و
ذا انا بعض فی الکواذب الکلیۃ فیجب ارتسامہا فی العقل الفعال مع ان العقول الفعالۃ مقدسۃ عن شرور الکذب وجہ الاندفاع
ان غایۃ ما لزم من ہذا البیان ارتسام الکواذب الکلیۃ فی العقول الفعالۃ علی سبیل الاختزان ولا ضیر فیہ انما الضیر
فی تصدیق العقول الفعالۃ بالکواذب وہو غیر لازم فالمحال لیس بلازم واللازم لیس بمحال وما اوردہ الصدر المعاصر للمحقق
الدوانی من ان الخزانۃ التی فیہا الکلام فی ہذا المقام ہی خزانۃ العلوم لا المعلوم والعقل الفعال انما یکون خزانۃ للتصدیقات
صادقۃ کانت او کاذبۃ لو ارتسمت وحصلت فیہ ہذہ التصدیقات اذ لو لم یکن التصدیقات حاصلۃ فیہ لم یکن خزانۃ لہا ولا بد
فی التصدیق من مصدق فیجب علی تقدیر کون العقل الفعال خزانۃ للکواذب ان یکون مصدقا لہا فی غایۃ السقوط اما اولا فلانہ
لا معنی للخزانۃ الا خزانۃ المعلومات اذ انتقال العلم عن المدرکۃ الی الخزانۃ مستحیل لکون العلم عرضا فی المدرکۃ فلا معنی لکون العقل
الفعال خزانۃ للتصدیق الا کونہ خزانۃ لنفس المصدق بہ وکون الخزانۃ مصدقا بما ہی خزانۃ لہ غیر ضروری ولا مبرہن علیہ
کیف والخزانۃ لا یجب ان یکون مدرکا لما ہی خزانۃ لہ کالحافظۃ التی ہی خزانۃ للموہومات ولیست مدرکۃ لہا والخیال
الذی ہو خزانۃ للمحسوسات ولیس مدرکا لہا واما ثانیا فلانہ لو فرض وسلم ان الخزانۃ خزانۃ للعلم فلیس معنی کونہا خزانۃ للعلم الا ان
العلم حاصل فیہا حصولا ظلیا فلا یلزم من کون العقل الفعال خزانۃ للتصدیق الا ان یکون التصدیق حاصلا لہ حصولا ظلیا و
لا یلزم من حصول التصدیق لہ حصولا ظلیا کونہ مصدقا اذ حصول المبدا حصولا ظلیا لا یستلزم صدق المشتق ولا یجب ان یکون
فی الخزانۃ حصول اصلی لما ہی خزانۃ لہ وما قیل من ان الذہول لطریٔ علی التصدیق الذی ہو علم وتصدیق بشیٔ فلا بد
من حصولہ فی العقل الفعال فیجب ان یکون مصدقا علی ہذا الوجہ ساقط لان حصول التصدیق الذی ہو علم وتصدیق بشیٔ
فی العقل الفعال حصولا ظلیا لا یستلزم ان یکون العقل الفعال مصدقا کما لا یخفی واما ما توہم البعض معترضا علی المحقق الدوانی
من ان الکواذب مرتسمۃ فی النفس بما ہی مصدقۃ بہا فیجب ان تکون مرتسمۃ فی العقل الفعال الخ بما ہی مصدقۃ بہا والا
لم یکن بین الخزانۃ وبین ما ہی خزانۃ لہ مطابقۃ ففی غایۃ السخافۃ اذ قد عرفت انہ لا یجب ان یکون الخزانۃ مدرکۃ لما ہی خزانۃ
لہ فضلا عن ایجب کون ما فی الخزانۃ مطابقا لما فی المدرکۃ فی نحو العلم ہذا غایۃ التحقیق فی ہذا المقام ومن العجائب ان صاحب
الافق المبین لما لم یجد بدا من القول بارتسام الکواذب فی العقل الفعال ولم یکن لہ سبیل الی القول بان علم العقل الفعال
بالصوادق والکواذب علی نحو واحد ولم یرخصہ عقلہ الذی ہو وہمہ لیجوز کون علمہ تصورا وتصدیقا جاریا منہ فی اتباع الاباطیل

على عادته قال في قبسات التحقيق ان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه لا بتعمل واعمال من العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها والكواذب بما سوء استعداد النفس استحق تطبعها بها وبوخزة بلطيلتين بذينك الاعتبارين ولا محذور اصلا ثم قال فاما قول بعض تنطعة المقلدين ان شان العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق معا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق اي الحفظ على سبيل التصور دون الاذعان لبرائته عن الشرور والاسوار التي هي من توابع المادة فليس على سنن التحصيل اليس من المتقرر في مقره ان التصور والتصديق انما هما نوعان من العلم الانطباعي المتجدد في الفطرة الثانية فاما ان العلوم الحضورية كعلم النفس العاقلة بذاتها المتجردة والعلوم الانطباعية الغير المتجددة كعلوم العقول الفعالة التي هي من لوازم ذواتها الغير المنسلخة عنها بحسب الوجود والعيني في الفطرة الاولى فغير داخلة في المقسم انتهى ويلوح على هذا الكلام من آثار الخبط والطغيان ما يغنينا عن البيان لانه قد اعترف بان اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في حد نفسه فالقضايا الصوادق المرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في حد انفسها متصفة بالمطابقة لنفس الامر بالمعنى المذكور فاما ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة لنفس الامر او عالما بكونها غير مطابقة لنفس الامر او غير عالم بالامرين والاخيران باطلان اذ العلم بعدم المطابقة جهل مركب وعدم العلم بالمطابقة وعدمها جهل بسيط وتجويز شيء منهما على العقول العالية جهل فتعين الاول فيكون العقل الفعال مصدقا للصوادق وكذا القضايا الكاذبة المرتسمة في العقل الفعال لا يمكن ان تكون مطابقة لنفس الامر فهي غير مطابقة لها ولا يمكن ان يكون العقل الفعال عالما بكونها مطابقة او جاهلا بمطابقتها وعدم مطابقتها فتعين ان يكون عالما بانها غير مطابقة لنفس الامر فيكون مكذبا لها ومصدقا لنقائضها اذ تكذيب احد النقيضين يستلزم التصديق بالآخر بديهة فيكون علومه تصورات وتصديقات فالقول بان الصوادق مرتسمة في العقل الفعال بما هي متحققة في انفسها والكواذب بسوء استعداد النفس استحق تطبعها بها ان كان معناه ان الصوادق مرتسمة في العقل الفعال على وجه تصديقه بها والكواذب مرتسمة فيه على سبيل الاختزان والحفظ على سبيل التصور فقط دون التصديق فذلك انما هو من بركات بعض متنطعة المقلدين وان لم يكن معناه ذلك فلا فضل له على نعيق غراب وطنين ذباب فظهر انه قد اخذ اصل الكلام من المحقق الدواني لكنه لم يشكر نعمته واسقط لفظ التصور والتصديق مع ابقاء معناهما عن اللفظ وزاد في طنبور السخافة نغمة حيث جوز تطبع العقل الفعال بالكواذب لاجل سوء استعداد النفس مع منعهم جواز انفعال العالي بالسافل وما هو اول قارورة كسرت في الاسلام وما ذكره بالاطناب والتطويل من ان كلام المحقق ليس على سنن التحصيل فما شبهه بطنين بعوضة في اذن الفيل اذ قد سبق ان التحقيق هو انقسام الحصولي مطلقا قديما كان او حادثا الى التصور والتصديق وان من انكر ذلك فقصارى امره ان يحجر اطلاق لفظ التصور والتصديق على الحصولي القديم لا ان ينفي حقيقتهما هناك وليت شعري ماذا يروم هذا المعجب بنفسه بالتصور والتصديق حيث ينفي انقسام العلم الحصولي القديم اليهما

وماحقيقة العلم عنده والظاهر من كلامه على ما سياتي انشاء الله تعالى انه يظن ان العلم هو الوجود الانطباعي الذهني للصورة فاذا كان التصور
والتصديق قسمين من العلم بمعنى الوجود الانطباعي فالوجود مطلقا حقيقة مصدرية واحدة وافرادها حصصها باعترافه فيكون الوجود الانطباعي
للصور في الاذهان العالية ايضا منقسما الى التصور والتصديق لانه متحد بالنوع مع الوجود الانطباعي للصور في الاذهان السافلة الذي
هو منقسم الى التصور والتصديق وانكانا قسمين من الصورة فيجب ان يكون الصور المرتسمة في العقول العالية ايضا تصورات وتصديقات
لان الصورة الحاصلة من شئ في ذهن سافل متحدة بالحقيقة مع الصورة الحاصلة من ذلك الشئ في ذهن عال لحصول الاشياء
بانفسها في الاذهان جميعا كما يراه هذا القائل والامر الآخر لا يظهر من كلامه **قوله** بل لا يبعد قد كان فيما سبق اعتراف بارتسام الكواذب
الكلية في العقل الفعال وفي هذا القول انكار له فلذا اتى في بيانه بحرف الترقي وهذا القول مما تجشمه بعض الاذكياء من المتاخرين بعد
ما ذكر الاشكال القائل بان النسيان والذهول قد يطريان على الكواذب فيلزم ارتسامها في العقل الفعال وابطل ما اجاب به
عنه المحقق الدواني من انه لا ضير في ارتسام الكواذب في العقل الفعال على سبيل الحفظ والتصور دون التصديق اولا بانه خلاف
ما عليه الجمهور من ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو الحصولي الحادث دون القديم وثانيا بان الحاصل في المدركة هي الكواذب
بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواذب مرتسمة في العقل الفعال بما هي متصورة لزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له و
ثالثا بان الكلام انما هو في طريان الذهول والنسيان على تصديق الكواذب بما هو تصديق بها فيلزم تحقق تصديق الكواذب في
العقل الفعال ثم اجاب عن الاشكال من عند نفسه بان الكواذب انما يدركها العقل المشوب بالوهم فهي من الموهومات فيكون خزانتها هي الحافظة
التي هي خزانة الموهومات لا العقل الفعال ولا يذهب عليك ما في كلامه من الفساد اما اولا فلان ما اورده من الوجوه الثلثة على تحقيق المحقق
الدواني سخيف جدا كما بينا في الدرس السابق واما ثانيا فلان ايراداته الثلاثة لازمة عليه ايضا اما الثالث فلانه يلزم على ما زعم على تقدير صحة
ما ذكر في الايراد الثالث ان يكون الحافظة مصدقة للكواذب لان تصديق الكواذب اذا طرء عليه الذهول والنسيان فيلزم تحقق تصديق
الكواذب في الحافظة واللازم باطل اتفاقا اذ الحافظة ليست مدركة فضلا عن ان تكون مصدقة كما زعم فان زعم انه لا يلزم من حصول
التصديق الكواذب في الحافظة كون الحافظة مصدقة لان حصوله فيها حصول ظلي وهو لا يوجب الاتصاف قلنا فكذا لا يلزم من حصول تصديق
الكواذب في العقل الفعال كونه مصدقا بها وهو المحذور واما الثاني فلان الكواذب حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها وفي الحافظة لا بما هي
مصدقة بها اذ التصديق ليس من شان الحافظة فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له واما الاول فلان هذا القائل معترف
بان خزانة الصوادق الكلية هي العقل الفعال فاذا كانت الصوادق الكلية حاصلة في المدركة بما هي مصدقة بها فاما ان تكون
حاصلة في العقل الفعال ايضا بما هي مصدقة بها فيلزم كون العقل الفعال مصدقا وعلمه تصديقا او تكون حاصلة في العقل الفعال
لا بما هي مصدقة بها فيلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له وهو مما يحيله هذا القائل فلا سبيل له الى انكار كون

كون العقل الفعال مصدقا بالصوادق وكون علمه تصديقيا وايضا اذا طرأ الذهول والنسيان على تصديق الصوادق لم يلزم تحقق تصديق الصوادق في العقل الفعال كما زعم فلا محيص له من كون علم العقل الفعال تصديقيا وما ذكره في الجواب خراف محض كما ستقف عليه انشاء الله تعالى **قوله** فتدبر قال في الحاشية اشارة الى مناقشة ظاهرة لان الحافظة خزانة لما يدركه الوهم وهي المعاني الجزئية وليس خزانة لما يدركه العقل الصرف بلا معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط فيها بنوع من المداخلة والفرق بين المغالط وبين مدركات الوهم اظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض في القضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادي العالية انتهى والحاصل ان الحافظة انما هي خزانة للمعاني الجزئية التي يدركها النفس بوساطة الوهم لا للمعاني الكلية التي يدركها النفس لا بواسطة قوة جسمانية وان كان يغلط فيها الوهم فالكواذب الكلية انما يدركها النفس لا بواسطة قوة جسمانية غاية الامر ان الوهم يغلط العقل فيصدق بالكواذب لان الكواذب الكلية يدركها العقل بواسطة الوهم شتان بين ما يدركه العقل بواسطة الوهم وبين ما يدركه لا بواسطة وان كان الوهم هناك سببا للتغليط في ادراكه فقوله لان الحافظة خزانة لما يدركه الوهم معناه ان الحافظة خزانة لما يدركه العقل بوساطة الوهم وكذا قوله وبين مدركات الوهم اراد فيه بمدركات الوهم مدركات العقل بوساطة الوهم فاسناد الادراك الى الوهم مجاز من حيث انه واسطة في الادراك فسقط ما اورده بعض الشراح من ان المدرك ليس الا النفس والوهم والحس المشترك آلة الادراك فمعنى كون الحافظة والخيال خزانة لمدركات الوهم والحس المشترك انهما خزانتان لما يدركه النفس بمعونتهما والكواذب لما كانت مدركة بمعونة الوهم كانت الحافظة خزانة لها انتهى وجه السقوط ان الكواذب الكلية ليست مدركة بمعونة الوهم انما المدرك بمعونة الوهم المعاني الجزئية نعم الوهم مغلط للعقل في التصديق بالكواذب الكلية فلا يكون الحافظة خزانة لها ثم لا يخفى ان ادراك الكواذب الكلية على نحوين الاول الاذعان بها الثاني تصورها والوهم انما المدخل له في النحو الاول من ادراكها فانه يغلط العقل فيذعن بالكواذب لا مدخل للوهم في النحو الثاني والذهول والنسيان قد يطريان على الكواذب الكلية المتصورة فيجب القول بارتسامها في العقل الفعال ولا يمكن القول باختزانها في الحافظة اذ لا مدخل في تصور الكواذب الكلية للوهم اصلا فالحق ما افاده المحقق الدواني **قوله** سواء كان نفس المعلوم اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان العلم على قسمين الاول العلم الحصولي والثاني العلم الحضوري وقالوا ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية فهو العلم الحضوري وان كان غيرها فهو العلم الحصولي فعلم من هذا ان العلم الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا فانه لو كان مرادهم بكونه عين الصورة الخارجية كونه عينها حقيقة ولو كان غيرا اعتبارا لم يصح المقابلة بينه وبين الحصولي فانه ايضا عين الصورة الخارجية حقيقة وغيرها اعتبارا وقد اشار الشارح الى ذلك حيث نبه بقوله وغيره ولو بالاعتبار الى ان المراد في الحضوري بكونه نفس المعلوم انه نفس المعلوم بلا تغاير اصلا لقرينة مقابلة التغاير بالاعتبار المذكور في الشق الثاني وتحقيق ذلك ان العلم الحضوري انما يكون بحضور نفس المعلوم عند العالم

ای بعدم غیبتہ عنہ والحاضر ہی نفس الذات الموجودۃ فی الواقع لا الذات الماخوذۃ مع حیثیۃ ایۃ حیثیۃ کانت فان الذات الماخوذۃ مع
الحیثیۃ انما تحضر عند المدرک اذا لاحظہا المدرک مع تلک الحیثیۃ فیکون لہا فی تلک الملاحظۃ ارتسام وحصول ذہنی فی المدرک
لا حضور عندہ بلا توسط الصورۃ فلا یکون العلم بہا حضوریا لست اقول الذات الماخوذۃ مع الحیثیۃ امر اعتباری فان ذلک غیر
ظاہر بل ان لا حضور للذات الماخوذۃ مع الحیثیۃ بلا توسط الصورۃ عند المدرک فالمعلوم ہو نفس تلک الذات وہی العلم فانہ مبدء
انکشافہا عند المدرک بلا مغایرۃ بینہا وبین منشاء انکشافہا اصلا فالعاقل والمعقول والعقل فی علم الشئ بنفسہ احد محض ای ما ہو
مصداق للعاقل ہو بعینہ مصداق للعقل والمعقول من دون تغایر فی المصداق اصلا وان کان مفاہیم العقل والعاقل
والمعقول متغایرۃ واما المصداق فہو واحد وما زعم المحقق الطوسی فی شرح الاشارات من ان بینہا تغایرا بالاعتبار فی جواب ایراد
الامام علی الحکماء بان تعقل ذاتنا اذا کان نفس ذاتنا علی ما یقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما عین علمنا بذاتنا فیکون عین ذاتنا وہلم جرا الی ما لا یتناہی او غیر
علمنا بذاتنا فلا یکون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وبان حصول الشئ للشئ یقتضی تغایر الشیئین کاضافۃ الشئ الی الشئ وایجاد الشئ للشئ وذلک یقتضی امتناع کون الشئ عالما بنفسہ
فاجاب عن الاول بان علمنا بذاتنا ہو ذاتنا بالذات وغیر ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد یکون لہ اعتبارات ذہنیۃ لا تنقطع ما دام
المعتبر یعتبر وعن الثانی بان تغایر الاعتبار کاف فی الحصول والاضافۃ فان المعالج لنفسہ معالج باعتبار آخر ولیس بکاف فی الایجاد
لانہ یقتضی تقدم الموجد علی الموجد بالذات انتہی ففی غایۃ السقوط لما عرفت من انہ لا تغایر بین العاقل والمعقول والعقل بحسب المصداق و
الا لم یکن العلم حضوریا واما ایراد الامام فلیس بشئ اما الاول فلانہ ان ارید بعلمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بالمصداق علمنا بذاتنا فہو نفس ذاتنا بلا تغایر
اصلا فلیس ہناک تعدد فضلا عن التسلسل وان ارید بہ علمنا بمفہوم علمنا بذاتنا فہو غیر ذاتنا وتابع لاعتبارنا فاذا اعرضنا عن الاعتبار انقطع التسلسل
واما الثانی فلان حصول الشئ للشئ فی علمنا بذاتنا انما ہو بمعنی عدم غیبوبۃ ذواتنا عن انفسہا وعدم غیبتہا عن انفسہا لیس اضافۃ بین شیئین
حتی یستدعی التغایر ویمکن ارجاع کلام المحقق الی ما ذکرنا بان یقال انہ لا یرید ان بین مصداق العاقل ومصداق المعقول تغایرا بل
یری ان فی مرتبۃ المصداق وحدۃ بحتۃ لکن بعد تحقق العلم تحقق اعتبارات متغایرۃ وایراد الامام انما کان یرد لو تحقق الاعتبارات المتغایرۃ
اذ فی مرتبۃ المصداق وحدۃ فلیس ہناک اضافۃ ولا تعدد فاجاب عنہ بان تغایر الاعتبارات لا ینافی اتحاد العاقل والمعقول بحسب المصداق
وہذا ہو ما حققناہ وما توہم بعض الشراح من ان للنفس استعدادین باحدہما صارت عاقلۃ وبالآخر صارت معقولۃ فمصداق العاقل غیر مصداق
المعقول فی غایۃ السخافۃ اذ النفس لا تنتظر فی کونہا عاقلۃ لنفسہا بعد وجودہا الی کسب صفۃ تقبلہا بہا تتصف بالعاقلیۃ ولا فی کونہا
معقولۃ لنفسہا الی تعلق صفۃ بتعلقہا تتصف بالمعقولیۃ حتی یکون فیہا استعدادان استعداد لوجود تلک الصفۃ فیہا و
استعداد لتعلق تلک الصفۃ بہا بل ہی بنفس ذاتہا عاقلۃ ومعقولۃ فلیس ہناک استعدادان باحدہما صارت عاقلۃ و
بالثانی معقولۃ کما لا یخفی ہذا تحقیق الکلام فی ہذا المقام علی مذاق الفلاسفۃ واما التحقیق الذی اعتمد علیہ فہو ان مصداق

انفسہا وعدم غیبتہا عن انفسہا

العاقل فی علم النفس و المجردات بانفسہا مغایر لمصداق المعقول و العلم ہناک لیس نفس المعلوم بل ہو صفۃ انضمامیۃ مغایرۃ للمعلوم
والعالم ہی الحالۃ الادراکیۃ المعبر عنہا بدانش فمصداق العالم ہی النفس مثلا من حیث قیام تلک الصفۃ بہا و مصداق المعلوم
ہی من حیث وقوع تلک الصفۃ علیہا کما ان مصداق المعالج بالکسر اذا عالجت النفس فانہا ہی من حیث قیام صفۃ المعالجۃ بہا
و مصداق المعالج بالفتح ہی من حیث وقوعہا علیہا والحاصل ان العلم صفۃ واحدۃ بالحقیقۃ یعبر عنہا بدانش تختلف
باختلاف متعلقاتہا فان کان متعلقہا امرا غائبا عن العالم کان تعلقہا بہ بتوسط صورتہ الحاضرۃ منہ عند العالم بمعنی ان
صفۃ العلم تتعلق بصورتہ اولا و بالذات و بہ ثانیا و بالعرض فیسمی العلم حصولیا بالقیاس الی ذلک الامر ذی الصورۃ
لانہ بالقیاس الیہ بواسطۃ حصول الصورۃ و ان کان متعلقہا امرا غیر غائب عن العالم کنفس ذاتہ و صفاتہ والصور الحاصلۃ
فیہ کان تعلقہا بہ بالذات لا بواسطۃ صورۃ فیسمی العلم حضوریا لانہ لیس بواسطۃ حصول صورۃ فالفرق بین العلم
الحضوری و بین العلم الحصولی انما بحسب حضور المعلوم بتوسط صورۃ و عدمہ والدلیل علی ذلک ان العلم بالمعنی المصدری
الذی یعبر عنہ بدانستن ینتزع عن العالم بالعلم الحضوری کما انہ منتزع عن العالم بالحصولی و انکارہ مکابرۃ لا یصغی
الیہا والمعنی المصدری عبارۃ عن الحدث من حیث تلبسہ بالفاعل اما بان یکون التلبس بالفاعل جزء منہ او خارجا
عنہ ملحوظا معہ علی اختلاف الرائین فکونہ مشترکا بین العلم الحصولی والعلم الحضوری دلیل علی ان بینہما معنی مشترکا ہو الحقیقۃ
المعبر عنہا بدانش و ہو الحدث الذی اذا اعتبر تلبسہ بالفاعل کان من حیث تلبسہ بالفاعل معنی مصدریا فالعلم حقیقۃ
ہی تلک الحقیقۃ المشترکۃ التی نسبۃ المعنی المصدری الیہا نسبۃ الانسانیۃ الی الانسان و الحیوانیۃ الی الحیوان فاشتراکہ
دلیل علی اشتراک منشا انتزاعہ کما ان اشتراک الانسانیۃ والحیوانیۃ دلیل علی اشتراک حقیقۃ الانسان والحیوان و اما الفلاسفۃ
القائلون بان العلم الحضوری نفس المعلوم بلا تغایر اصلا فمستندہم امران ذکرہما الشیخ الاول ان مناط العلم وجود المجرد
عند المجرد فنفس الذات المجردۃ الحاضرۃ ہی مبدأ الانکشاف نفسہا فہی العلم اذ العلم ہو مبدأ الانکشاف و ہذا انما یتم لو سلم
ان نفس وجود المجرد عند المجرد ہو مناط العلم و ذلک ممنوع و المجرد الحاضر عند المجرد انما ینکشف عند المجرد لقیام صفۃ العلم
المعبر عنہا بدانش بذلک المجرد والثانی ان الصورۃ انما یکون مبدأ لانکشاف ذی الصورۃ لانہا واسطۃ فی حضور ذی
الصورۃ عند المدرک فاذا کان الشیء بنفسہ حاضرا عند المدرک فلا حاجۃ فی انکشافہ عندہ الی توسط الصورۃ و ہذا انما یدل
علی ان الشیء اذا کان حاضرا بنفسہا عند المدرک لم یحتج فی الانکشاف الی حصول صورتہ عند المدرک لا علی ان العلم نفس ذلک الشیء کما یدعون فالحق ما ذکرنا و اما ما زعموا
من ان مصداق العاقل فی علم النفس والمجردات ذواتہا ہو مصداق العقل والمعقول بلا تغایر اصلا فہی غایۃ السخافۃ
لانہ لا یرتاب عاقل فی ان المعنی المصدری للعلم المعبر عنہ بدانستن متحقق فی علم النفس والمجردات بانفسہا و منتزع ہناک

ایضا واذا کان المعنی المصدری للعلم منتزعا ههناک مع انتزاع مفهوم العالمیۃ ومفهوم المعلومیۃ من ذات العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضایفۃ والمفہومات المتضایفۃ لایمکن انتزاعہا من ذات واحدۃ الا بجہات ماخوذۃ فی مرتبۃ المصداق لانہا متقابلۃ ومن المستحیل ان یکون مصداق المتقابلات واحدا فاذن مصداق العالم یجب ان یکون مغایرا لمصداق المعلوم ولمصداق العلم ایضا وکذا مصداق المعلوم یجب ان یکون مغایرا لمصداق العالم ولمصداق العلم کما ان مصداق المعالج بالکسر مغایر لمصداق المعالج بالفتح فیما اذا عالجت النفس ذاتہا فکما انہا من حیث القوۃ الفعلیۃ معالج بالکسر ومن حیث القوۃ الانفعالیۃ معالج بالفتح کذلک ہی من حیث قیام العلم بہا عاقلۃ ومن حیث تعلقہ بہا لتعلقہ قوۃ عیا معقولۃ ولا یمکن ان یکون مصداق العاقل والمعقول واحدا التضایفہما کما لا یمکن ان یکون مصداق المعالج والمعالج واحدا لاجل التضایف وہذا التفصیل ما قال البعض من ان العالمیۃ والمعلومیۃ متضایفان وکذا العلم والمعلومیۃ ولا یجوز اجتماع المتضایفین فی محل الا بعد التغایر و ما افاد خاتم الحکماء قدس سرہ فی جوابہ فی بعض تعلیقاتہ من ان کونہما متضایفین ممنوع کیف ویجوز ان ینکشف نفسہ عند نفسہ وکذا الاباء فی کون الشئ مبدء الانکشاف نفسہ ثم انہ کیف صدر منہ ہذا القول فانہ یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد انتہی بعبارتہ الشریفۃ فانی لم احصلہ بعد والذی ظہر بعد التامل فی کلامہ ہو ان العالمیۃ والمعلومیۃ وکذا العلم والمعلومیۃ لا تضایف بینہا فی علم الشئ بنفسہ لان تعقل الشئ لنفسہ معناہ عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ ولیس اضافۃ حتی یکون العالم والمعلوم بہذا النحو من العلم الذی مآلہ الی عدم غیبۃ الشئ عن نفسہ متضایفین او یکون العلم الذی ہو عدم غیبۃ الشئ مضایفا للمعلوم فیجوز ان ینکشف الشئ عند نفسہ وان یکون الشئ مبدء لانکشاف نفسہ من دون لزوم تغایر بینہ وبین نفسہ ہذا حاصل اول کلامہ واما قولہ ثم انہ کیف صدر منہ ہذا القول الی آخرہ فلعل محصلہ انہ قد تقرر عندہم ان شیئین انما یکونان متضایفین اذا لم یکن موصوفہما واحدا کالابوۃ والبنوۃ فانہما انما یکونان متضایفین اذا لم یکن الموصوف بہما واحدا وکان اتصاف الموصوف بالابوۃ بہا بالقیاس الی شخص مغایر لنفسہ واتصاف الموصوف بالبنوۃ بہا بالقیاس الی شخص مغایر لنفسہ کابوۃ زید لعمرو وبنوۃ عمرو لزید فاتصاف الموصوف بالابوۃ اعنی زید مثلا انما ہی بالقیاس الی عمرو واتصاف الموصوف بالبنوۃ اعنی عمر مثلا بالقیاس الی زید واما اذا کان الموصوف بہما واحدا وکانتا منتسبین الی شئ واحد فلا یکونان متضایفین کالابوۃ والبنوۃ المجتمعتین فی زید مثلا فانہما اذا قیستا الی ذات زید مثلا لا یکونان متضایفین اصلا فان ابوۃ زید لا یضایف بنوتہ انما یضایف بنوۃ ابنہ کذا بنوۃ زید لا یضایف ابوتہ انما یضایف ابوۃ ابیہ وہہنا لما اجتمعت العالمیۃ والعلم والمعلومیۃ فی ذات واحدۃ وکانت منتسبۃ الی شئ واحد لم یکن بینہا التضایف فالقول بتضایفہا یستلزم ان یکون شیئان متضایفین بالقیاس الی شئ واحد وقد ظہر

بطلانہ فہذا ما عندی فی تقریر کلامہ وہو لیس بشیٔ اما الاول فلانہ اما ان یکون العلم بالمعنی المصدری المعبر عنہ بدانستن
منتزعا عن الذات العاقلۃ بنفسہا او لا یکون والثانی ظاہر البطلان والفلاسفۃ ایضا لا ینکرون صحۃ انتزاع العلم بمعنی دانستن
عن تلک الذات ولا ریب فی ان العلم بہذا المعنی مضایف لمفہوم المعلومیۃ ولا فی ان العالم بالمعنی المشتق من ہذا المعنی
باعتبار قیامہ مضایف لمفہوم المعلوم المشتق من ہذا المعنی باعتبار وقوعہ ولا معنی لانکار التضایف بین العلم والعالمیۃ و
المعلومیۃ بالمعنی المذکور واذا کانت تلک المفہومات متضایفۃ فلا یمکن ان یکون مصداقہما واحدا وعدم غیبۃ الشیٔ عن نفسہ
وان لم یکن اضافۃ لکنہ مصحح لانتزاع المعنی الثانی وہو یعبر عنہ بدانستن فلا مساغ لانکار التضایف بین العالم والمعلوم
وکذا بین العلم والمعلوم الا اذا انکر صحۃ انتزاع مفہوم العلم بالمعنی المصدری من الذات العاقلۃ لنفسہا وانا لا اجترء علی ذلک
ولا اراہم یجترؤن علیہ نعم لما دل البرہان القاطع علی ان علم الواجب سبحانہ بذاتہ نفس ذاتہ ولیس صفۃ منضمۃ الیہا وان
معنی کون الصفات عین الذات لیس ہو ان الصفۃ حقیقۃ عین الموصوف فان ذلک محال بالبدیہۃ فان ما ہو صفۃ حقیقۃ
غیر الموصوف قطعا بل معناہ ان ما یترتب فی غیرہ سبحانہ علی الصفات یترتب فیہ سبحانہ علی نفس الذات حکمنا بان العلم
بالمعنی المصدری المعبر عنہ بدانستن غیر منتزع عنہ سبحانہ اذ القول بانتزاعہ عنہ تعالی یفضی الی القول بتغایر مصداق
العالم ومصداق العلم ومصداق المعلوم فی علمہ بذاتہ کما عرفت وحکمنا بان ما یترتب فی غیرہ علی قیام الصفۃ من الانکشاف
یترتب فیہ سبحانہ علی نفس ذاتہ ولما لم یدل برہان قاطع علی ان مبدء الانکشاف فی علم النفس وغیرہا من الاذہان العالیۃ بذواتہا
نفس ذواتہا فلا باعث علی انکار انتزاع العلم المصدری من الذات العاقلۃ مع ان انکار ذلک یکاد یکون ملحق بانکار
الضروریات واما الثانی فلانہ اذا صح انتزاع معنی العلم المصدری ومفہوم العالمیۃ ومفہوم المعلومیۃ من الذات العاقلۃ
لنفسہا فلا مجال لانکار التضایف بین العلم والمعلوم وکذا بین مفہوم العالم ومفہوم المعلوم فان العالمیۃ المنتزعۃ من الذات
العاقلۃ لنفسہا اما ان یکون بازائہا معلومیۃ او لا والثانی بدیہی البطلان اذ لا معنی للعالمیۃ بدون المعلومیۃ وعلی الاول فالمعلومیۃ
التی ہی بازاء العالمیۃ فی علم الذات بنفسہا اما ان تکون منتزعۃ عن تلک الذات او منتزعۃ عن غیرہا والثانی ظاہر البطلان
فتعین الاول فظہر التضایف بین العالمیۃ وبین المعلومیۃ فی علم الشیٔ بنفسہ تضایفا بلا شبہۃ واما ان شیئین لا یکونان
متضایفین بالقیاس الی شیٔ واحد ای اذا کان الموصوف بہما ذاتا واحدۃ فلیس کلیا فان المعالج والمعالج فیما اذا عالجت
النفس ذاتہا متضایفان قطعا مع ان الموصوف بہما ذات واحدۃ فقد تحقق اذن ان مصداق العالم مغایر لمصداق
المعلوم فان قلت المعلوم والمنکشف نفس الذات لا الذات مع حیثیۃ تعلق العلم بہا بان یکون المنکشف امرین الاول
نفس الذات والثانی حیثیۃ تعلق العلم بالذات فانا نعلم ذواتنا ولا نعلم حیثیۃ تعلق العلم بہا قلت نعم المنکشف والمعلوم

نفس الذات لکن الذات انما تکون معلومۃ ومنکشفۃ بتعلق صفۃ العلم بہا لا بنفسہا کما ان المعالج بالفتح نفس الذات لکن من حیث تعلق المعالجۃ بہا لا بنفسہا ولا یلزم من ذلک ان یکون المعالج امرین الذات وحیثیۃ تعلق المعالجۃ بہا وکما ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولی الحقیقۃ من حیث تعلق العلم الحصولی بہا لا بنفسہا بالاتفاق بیننا وبین الفلاسفۃ ولا یلزم من ذلک ان یکون المعلوم امرین الاول نفس الحقیقۃ والثانی حیثیۃ تعلق العلم بہا فانا کثیرا ما نعلم الاشیاء ولا نعلم انہا معلومۃ ولا یخطر ببالنا حیثیۃ تعلق العلم بہا الا بالتفات جدید فان قلت المعلوم بالعلم الحضوری ہی الذات الحاضرۃ عند المدرک و الحاضر عند المدرک لیس الا نفس الذات لا ہی مع حیثیۃ زائدۃ قلت الحاضر فی الواقع نفس الذات وقد تعلق بہا العلم فی الواقع فانکشفت بتعلق صفۃ العلم بہا فالمعلوم ای متعلق صفۃ العلم ہی الذات الحاضرۃ لنفسہا لا ہی مع حیثیۃ تعلق العلم بہا بان یکون حیثیۃ تعلق العلم بہا جزء من متعلق صفۃ العلم کما ان المعالج بالفتح ای متعلق صفۃ المعالجۃ نفس الذات لا ہی مع حیثیۃ تعلق المعالجۃ بہا حتی یکون حیثیۃ تعلق المعالجۃ بہا جزء من متعلق صفۃ المعالجۃ اذ لا معنی لتعلق صفۃ المعالجۃ بتلک الحیثیۃ وکما ان المعلوم بالعلم الحصولی ای متعلقہ نفس الحقیقۃ لا ہی مع حیثیۃ تعلق العلم الحصولی بہا مع الاتفاق علی ان مصداق المعلوم بالعلم الحصولی الحقیقۃ من حیث تعلق العلم الحصولی بہا لا نفسہا بنفسہا وہذا ظاہر واذا دریت ما ادعیت فاعلم ان حقیقۃ العلم مطلقا لما کانت ہی الحالۃ الادراکیۃ وکانت قد تتعلق بالشیٔ نفسہ لا بتوسط صورۃ وقد تتعلق بہ بوساطۃ الصورۃ وکانت منقسمۃ الی التصور والتصدیق کان العلم الحضوری الذی ہو عبارۃ عن الحالۃ الادراکیۃ المتعلقۃ بالشیٔ لا بتوسط الصورۃ الیہ منقسما الی التصور والتصدیق والدلیل علی ذلک انا نذعن بوجودنا من دون حاجۃ الی تحصیل صورۃ وانتزاع اثر بالضرورۃ فلو کان ہذا الاذعان علما حصولیا لم یمکننا الاذعان بوجودنا الا بعد تحصیل صورۃ الموضوع وصورۃ المحمول وصورۃ النسبۃ الرابطۃ بینہما فی اذہاننا ولیس الامر کذلک بالبداہۃ وہذا وان کان مخالفا لما علیہ المشائیۃ لکنہ التحقیق بل الحق ان علم الواجب تعالی الیٰ تصور وتصدیق فانہ سبحانہ یعلم الصوادق ویعلم انہا صوادق وہذا ہو العلم التصدیقی وانکار ہذا المعنی باطل بل کفر صریح کیف وہو یفضی الی القول بجہلہ سبحانہ بصدق الصوادق سبحانہ وتعالی عما یصفون بقسم التصور والتصدیق فی علم الباری عز وجل لیسا متباینین بل نفس ذاتہ من حیث انہا منشا للانکشاف الواقعی للصوادق تصدیق ومن حیث انہ مبدء لانکشاف الحقائق التصوریۃ تصور فما یترتب فی غیرہ علی قیام صفۃ التصور والتصدیق یترتب علی نفس ذاتہ الحقۃ المقدسۃ ولو اصطلح علی ان لا یسمی علمہ سبحانہ تصورا وتصدیقا نظرا الی عدم تعلق الغرض فی المنطق بالبحث عنہ فلا مشاحۃ فیہ فان وسوسک الوہم بانہ لا یمکن القول بکون العلم الحضوری تصدیقیا وبکون علمنا بوجودنا تصدیقیا حضوریا اذ متعلق التصدیق لیس خارجا عن القضیۃ فما لم یحصل صورۃ

الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحاكية فی الذہن لا یمکن التصدیق فمتعلق التصدیق لا یکون حاضرا الا بتوسط الصورة عند المدرک
حتی یمکن ان یکون التصدیق حضوریا قلت سیاتی فی خاتمة مبحث التصدیقات من الملهم ان التصدیق منه اجمالی وهو انکشاف الاتحاد
دفعة کما اذا رأینا حجرا ابیض فصدقنا بیاضه بمجرد رؤیته من دون ان یحصل اولا صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة الحکمية
فی الذہن تفصیلا ثم یتعلق بہا الاذعان ومنه تفصیلی یحصل بعد حصول الصور مفصلة فی الذہن فالتصدیق الحضوری من قبیل
الاول فمتعلقه نفس ذاتنا التی ہی مصداق للوجود مثلا ہذا والفلاسفة وان زعموا ان العلم الحضوری لا یکون تصورا وتصدیقا
لکن کون العلم الحضوری تصورا وتصدیقا لازم علیہم قطعا لان العلم المتعلق بالتصور وکذا العلم المتعلق بالتصدیق حضوری لانه متعلق
بصفات النفس وعلمہا بذاتہا وصفاتہا حضوری والعلم حضوری عین معلومه ذاتا واعتبارا عندہم فالعلم الحضوری المتعلق بالتصور
یجب ان یکون تصورا والعلم الحضوری المتعلق بالتصدیق یجب ان یکون تصدیقا ولا یمکنہم ان یقولوا ان ذلک العلم له اعتباران
فمن حیث انه علم بما ہو غیر العالم وصفاته تصورا وتصدیق ومن حیث انه مبدء لانکشاف نفسه علم حضوری ولیس بتصور وتصدیق
لان التصور والتصدیق حقیقتان متحصلتان فلا یمکن ان یکون الحقیقة التصوریة او التصدیقیة باعتبار تصورا وتصدیقا و لا
تکون باعتبار آخر تصورا وتصدیقا فان الحقیقة محفوظة فی جمیع اعتباراتہا ہذا وما ذکرنا وان کان مما ینافی عقائد الاشیاع لکنه الحق
الاحق بالاتباع **قوله** وغیره ولو بالاعتبار کما فی الحصولی العلم والمعلوم فی الحصولی متحدان بالذات متغایران بالاعتبار عندہم فان
العلم عندہم ہی الصورة الحاصلة فی الذہن من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنية والمعلوم نفس حقیقة تلک الصورة بما ہی ہی و
سیاتی تفصیل ذلک ان شاء اللہ تعالی **قوله** وسواء کان مرآة لملاحظة ما قصد تصوره اعلم ان فی حصول الصور فی الذہن
مذہبین مشہورین الاول ان الحاصل فی الذہن امثال الاعیان واشباحہا والثانی ان الحاصل فیه انفسہا وحقائقہا
فعلی المذہب الاول لا یحصل فی الذہن حقیقة من الحقائق الاعیانية وماہیة من الماہیات الواقعية بل انما یحصل فیه الامثال
والاشباح لکن الاشباح علی انحاء فمنہا ما ہو شبح ومثال للحقیقة المقصود تصورہا کالماہیة الانسانية ومنہا ما ہو شبح ومثال لبعض
وجوه تلک الحقیقة وعرضیاتہا المتحدة معہا فی الواقع بالعرض فمعنی الانسان الحاصل فی اذہاننا مثال للحقیقة الانسانية الموجودة فی
الخارج ومعنی الکاتب الحاصل فی الذہن مثال لحقیقة الکاتب المتحدة بالعرض مع الانسان فی الواقع والاول علی قسمین الاول
ما ہو مثال مطابق للحقیقة المقصود تصورہا کمعنی الانسان للحقیقة الانسانية والثانی ما ہو مثال مطابق لذاتیات تلک الحقیقة او
لاجزائہا کمفہوم الحیوان ومفہوم الناطق مثلا الحاصلین فی الذہن فانہما مثالان لذاتیات الحقیقة المقصود تصورہا اعنی
الحقیقة الانسانية مثلا وکمعنی الہیولی ومعنی الصورة الحاصلین فی الذہن فانہما شبحان لاجزاء حقیقة الجسم المقصود تصورہا فعلی ہذا
المذہب العلم بالشیء علی انحاء فانه لا یخلو اما ان یکون الحاضر عند المدرک نفس ذلک الشیء بلا توسط مثال وہو العلم الحضوری او لا

يكون الحاضر عند المدرك نفسه فاما ان يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس ذلك الشئ وهو العلم بكنه الشئ او مثال ذاتياته واجزائه و
هو علم الشئ بالكنه او مثال وجه من وجوهه وعرضياته وهو علم الشئ بالوجه فان سمي العلم الحضوري بالعلم بكنه الشئ وعمم العلم بكنه الشئ من
ان يكون الحاضر عند المدرك نفس الشئ او مثال نفس ذاته كان الاقسام ثلثة العلم بكنه الشئ والعلم بالكنه والعلم بالوجه وان خص العلم
بكنه الشئ بما يكون الحاضر عند المدرك مثال نفس الشئ كان الاقسام اربعة رابعها العلم الحضوري وعلى المذهب الثاني اقسام العلم ايضا
هذه الا قسام لان الحاضر عند المدرك اما نفس الشئ بلا توسط الصورة فهو العلم الحضوري او الحاضر عنده صورة فهي اما صورة نفس الشئ
وهو العلم بكنه الشئ او ذاتيات ذلك الشئ بان تكون مرءاة لملاحظته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشئ والحاصل في الذهن
ذاتياته المتحدة معه بالذات وهو علم الشئ بالكنه او وجهه وعرضي من عرضياته بان يكون الالتفات بالذات الى ذلك الشئ وبالعرض
الى الوجه الذي هو مرءاة لملاحظته والحصول في الذهن بالذات للوجه وبالعرض لذلك الشئ من جهة اتحاده معه بالعرض وهو علم الشئ
بالوجه فاقسام العلم على المذهبين لا تزيد على الثلثة او الاربعة ان لم يعد العلم الحضوري من العلم بكنه الشئ بل الحق ان العلم على نحوين

فانه ان انكشف به نفس حقيقة الشئ فهو العلم بالوجه والفرق بين العلم بكنه الشئ وبين علم الشئ بالكنه بان الحاضر عند المدرك في الاول
نفس حقيقة الشئ او مثال نفس حقيقة الشئ وفي الثاني حقائق ذاتياته وامثال حقائقها لكنها مرءاة لملاحظة ذلك الشئ وآلات
الالتفات اليه ليس لشئ فان ذاتيات الشئ اذا حصلت في الذهن بانفسها او بامثالها وجعلت مرءاة لملاحظة ذلك الشئ فاما ان يحصل
نفس حقيقة ذلك الشئ اليه او مثالها بحصول ذاتياته او امثالها في الذهن فيكون هذا النحو من العلم هو العلم بكنه الشئ فان المنكشف فيه نفس
حقيقته غاية الامر ان هذا النحو من العلم بكنه الشئ يحصل بعد العلم بذاتياته وهذا لا يستوجب ان يكون ذلك النحو مغايرا للعلم بكنه الشئ الذي يحصل
من دون ان يعلم اولا ذاتيات الشئ في نحو الادراك حتى يجب عده قسما على حياله اذ الكان مغايرا له في نحو حصوله للمدرك لانه حاصل بعد العلم
بالذاتيات بخلاف ذلك واما ان لا يحصل نفس حقيقة الشئ او مثالها بحصول ذاتياتها وامثالها في الذهن بل يكون الحاصل في
الذهن ذاتياتها فقط ويكون هي مرءاة لملاحظة ذلك الشئ من دون ان يحصل نفس حقيقته في الذهن كما زعمه بعض المتاخرين
فذلك باطل فانه يستلزم ان لا يفيد الكسب النظر علما بل الالتفات والملاحظة فقط وهو صريح البطلان وسياتي ان شاء الله
تعالى مفصلا فقد وضح ان الحق هو ان العلم على قسمين الاول العلم بالكنه سواء حصل بعد حصول العلم بذاتيات الشئ او حصل بدونه و
الثاني العلم بالوجه ولذا لا ترى في كتب القدماء اثرا من تربيع القسمة وتثليثها واما ما ذكره الشارح من ان الاقسام اربعة رابعها العلم بوجه
الشئ فهو جرى منه على عادته في التقليد فان بعض الاجلة من المتاخرين ربع القسمة فقال ان الصورة العلمية من الشئ قد تكون مرءاة
لملاحظته وهي منقسمة الى التصور بالكنه والتصور بالوجه فان المرءاة والمرئي ان كانا متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فالتصور بالكنه
وان كانا بالعكس فالتصور بالوجه وقد لا تكون مرءاة لملاحظته فان تعلق العلم بالشئ من حيث هو فالعلم بكنه الشئ وان تعلق

بوجه من وجوه فهو العلم بوجه الشئ انتهى ولا يخفى على ذى تحصيل ان المقصود من الوجه فى العلم بوجه الشئ ان كان هذا الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه او هو الوجه
فقط فهو علم بكنه الوجه فهو من قبيل العلم بكنه الشئ او الوجه وذو الوجه كلاهما وهو صريح البطلان لان ذا الوجه ليس بحاصل فى الذهن
فى هذا النحو من العلم ولا هو ملتفت اليه وكون الشئ معلوما من دون ان يحصل ويلتفت اليه صريح البطلان وهذا مما افاده بعض الاساتذة
قدس اسرارهم وقد تصدى النظار لدفعه فقال الشارح فى الحاشية المعلقة على قوله والعلم بوجه الشئ ان الفرق بينه وبين العلم
بكنه الشئ ان الصورة الحاصلة اذا لم تكن مرآة لملاحظة الشئ فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة للشئ فعلمه بالقياس الى
ذلك الشئ علم بوجه الشئ والا فهو علم بكنه الشئ كالكاتب مثلا اذا حصل فى الذهن وخطر معه بالبال انه عرضى للانسان فان لم يكن
مرآة لملاحظة كان بالقياس الى الانسان علما بوجه الشئ وبالقياس الى نفسه علما بكنه الشئ وكون الصورة الواحدة علما بوجه
الشئ وبكنه الشئ بالنظرين مخصوص بالعرضيات واما الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا لم يكن مرآة لملاحظة الانسان وحصل
فى الذهن من حيث انه حد الانسان وكنهه كان علما بكنه الشئ مطلقا سواء قيس الى الانسان او الى نفسه فتامل انتهى وهذا الكلام
ليس له معنى لان الملتفت اليه فى العلم بوجه الشئ اما ذو الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه او الوجه فهو علم بكنهه الوجه فهو من قبيل
العلم بكنه الشئ والفرق بان الوجه فى العلم بوجه الشئ حاصل بالذات وملتفت اليه بالذات وذو الوجه ملتفت اليه بالعرض وفى علم
الشئ بالوجه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض على عكس ذى الوجه يبطل حصر الاقسام فى الاربعة اذ مثل ذلك يمكن فى العلم
بالكنه ايضا فان الذاتيات كالحيوان الناطق مثلا اذا حصلت فى الذهن من حيث انه حد الانسان من دون ان يكون الانسان
ملتفتا اليه بالذات لا يكون العلم بها من قبيل العلم بكنه الشئ ولا من قبيل علم الشئ بالكنه والفرق بين العرضيات والذاتيات
فى هذا المعنى كما زعمه الشارح حيث قال وكون الشئ الواحد الى آخر كلامه فى الحاشية تحكم بحت لا يصغى اليه فانه فرق بلا فارق
وادعاء بلا دليل فان كلامه فى الشرح نص على ان العلم بالكنه وبالوجه هو ما يكون الحاصل فى الذهن الحاضر عند المدرك مرآة
لملاحظة ما قصد تصوره وان العلم بكنه الشئ وبوجه الشئ ما لا يكون كذلك فاذا امكن فى علم الوجه ان يلاحظ ذو الوجه لا بان يكون
مقصودا بالذات ويسمى ذلك علما بوجه الشئ فكيف لا يمكن فى علم الكنه ذلك بان يلاحظ ذو الكنه لا بان يكون مقصودا بالذات
ولاى ذنب لا يسمى هذا النحو باسم على حياله ولعله لذلك امر بالتامل وزعم البعض ان العلم بوجه الشئ هو العلم بما هو وجه الشئ فى
الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة كونه وجها للشئ والعلم بكنه الشئ هو العلم بالشئ الذى لا يكون وجها للشئ فى الواقع وهذا فى غاية
السقوط لان العلم بوجه الشئ على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم بالشئ اذ العلم بالشئ بدون ان يحصل هو او يلتفت اليه غير
معقول واما اذا قيس هذا العلم الى كنه الوجه فهو علم بكنه الشئ على انه لو اعتبر العلم المتعلق بوجه الشئ من غير التفات الى ذى
الوجه من اقسام العلم بالشئ فكيف لا يعتبر العلم بالحد من غير التفات الى المحدود من اقسامه مع انه احق بالاعتبار لاتحاد الحد

والمحدود بالذات بخلاف الوجه وذی الوجه وقد ظهر بما ذكرنا سخافة ما يفهم من كلام المحقق الدوانی فی الحاشية الجديدة على الشرح
الجديد للتجريد من ان العلم بالوجه اذا لوحظ الوجه من حيث انه عنوان منطبق على ذی الوجه هو علم الشیٔ بالوجه اذا لوحظ على وجه لا يصلح
للانطباق على ذی الوجه فهو العلم بوجه الشیٔ والمعلوم بالحقيقة فی الصورتين هو الوجه فالعلم بالكاتب مثلاً فی قولنا كل كاتب كذا
ای فی القضية المحصورة علم الشیٔ بالوجه ای علم بافراد الانسان التی هی افراد الكاتب بواسطة وجهها الذی هو الكاتب فانه عنوانها
المنطبق عليها والعلم به فی قولنا الكاتب كذا ای فی القضية الطبيعية علم بوجه الشیٔ هذا كلامه ولا يخفی سخافته بما ذكرنا **قوله** كما فی
العلم بالكنه والعلم بالوجه الحاضر عند المدرك الحاصل فی الذهن ان كان مرآة لملاحظة ما قصد تصوره فان كان متحدا مع ما قصد تصوره
بالذات فهو العلم بالكنه مقيسا الى ما قصد تصوره والعلم بكنه الشیٔ مقيسا الى نفس الحاصل فی الذهن وان لم يكن متحدا معه بالذات
فاما ان يكون مباينا له مباينة محضة فلا يكون علما بالشیٔ او يكون متحدا معه بالعرض فهو العلم بالوجه مقيسا الى ما قصد تصوره والعلم
بكنه الشیٔ مقيسا الى نفس الحاصل فی الذهن اعنی الوجه قال المحقق الدوانی فی الحواشی القديمة ان معنی تصور الشیٔ بالكنه هو
ان يكون هو بنفسه متمثلا فی الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه على وجه يمكن النفس من التوجه به الى
ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئی فی الاول متحدان بالذات وفی الثانی مختلفان بالذات متحدان بالعرض وتحقيق ذلك ان اتحاد
الشیٔ بما هو ذاتی او ذات له اقوی من اتحاده بالعرضی الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثانی اتحاد بالعرض اذ مصداق
ذلك الاتحاد هو قيام مبدء الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان
مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية فی الخارج كانت ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان
الوجود العارض للماهية المعروضة غير عارض للعرضی فانه مغاير لها بحسب الماهية والحمل نعم له معها علاقة وارتباط فيتصف بالاتحاد
بها بوجه فنظيره ما فی الاتحاد القطن والثلج مثلا من حيث عارض البياض وكما ان وجود الماهية فی الخارج ينسب الى عرضياتها بالعرض
كذلك وجود عرضياتها فی الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها ای لاحظها بحيث تنطبق عليها فبينهما تعاكس
فی الوجود الذهنی والخارجی انتهی وهذا الكلام فی غاية التحقيق على اصولهم فان العرضيات المحمولة انما وجودها فی الخارج بمعنی ان
معروضاتها مصححة لانتزاعها فانما الوجود بالذات لمعروضاتها لكن العقل اذا لاحظها ولاحظ معروضاتها ينسب وجود معروضاتها
اليها بالعرض من حيث ان معروضاتها مصححة لانتزاعها واما اذا انتزعها العقل عن معروضاتها كان الوجود فی الذهن لها بالذات
لكنه ينسب الى معروضاتها من حيث ان مصداقها ومطابق حملها ومنشأ انتزاعها فی الواقع هی معروضاتها فاذا وجد زيد
فی الخارج وقام به السواد كان الاسود وهو العرضی المحمول موجودا فی الخارج بالعرض بمعنی ان وجود معروضه وهو زيد القائم
به السواد ينسب اليه بالعرض من حيث ان معروضه مطابق لحمله ومنشأ لانتزاعه واذا وجد مفهوم الاسود فی الذهن كان

الوجود الذہنی بالذات لمفہوم الاسود ولکنہ ان جعل مرآۃ لملاحظۃ زید نسب ہذا الوجود الذہنی بالعرض الی زید من حیث ان اصدق
علیہ الاسود الحاصل فی الذہن فی الواقع ہو زید فبین المعروض والعرضی تعاکس فی الوجودین ولا ینبغی ان تیوہم ان الکاتب
مثلا متحد مع الانسان بالمہیۃ والجعل وان المعروض والعرضی متحدان بالذات جعلا ووجودا کیف ولو کان الامر کذلک امتنع
بقاء المعروض مع زوال العارض ولا ان تظن ان الحاصل فی الذہن فی علم الشئ بالوجہ نفس ذی الوجہ کیف ولو کان کذلک
کان العلم بالوجہ علما بکنہ الشئ ومن المعلوم بالضرورۃ انہ اذا حصل الکاتب فی الذہن وجعل مرآۃ لملاحظۃ الانسان لا تحصل صورۃ
الانسان فی الذہن بل صورۃ الکاتب فقط ولا ان تیوہم ان الشئ فی علم الشئ بالوجہ لو لم یحصل فی الذہن لم یکن معلوما فلو
لم یحصل ذو الوجہ بالذات فی الذہن لم یکن معلوما وذلک لان الحصول بالذات انما یجب فی المعلومیۃ بالذات فما یکون
حاصلا فی الذہن بالذات یکون معلوما بالذات وما یکون حاصلا بالعرض یکون معلوما بالعرض وذو الوجہ فی علم الشئ بالوجہ
معلوم بالعرض لکونہ حاصلا بالعرض فظہر ان کلام المحقق مما لا غبار علیہ لکن تنظیرہ اتحاد المعروض والعرضی باتحاد القطن
والثلج فی عارض البیاض لا یخلو عن حزازۃ کیف واتحاد المعروض والعرضی مناط الحمل بالمواطات واتحاد القطن والثلج
فی عارض البیاض لیس کذلک بل ہو اتحاد بالمحمول فبینہما فرقان بین کما لا یخفی **قولہ** فجعل المقسم مطلق العلم قد عرفت
ان مورد القسمۃ الی التصور والتصدیق بالحقیقۃ عند البعض ہو الحصولی الحادث وعند البعض ہو الحصولی مطلقا حادثا کان
او قدیما وعند التحقیق انہ العلم سوی علم الواجب سبحانہ مطلقا حضوریا کان او حصولیا قدیما کان او حادثا فالاولون یخصون
المقسم بالحصولی الحادث والآخرون یخصونہ بالحصولی مطلقا وعلی التحقیق لا یخص المقسم اللہم الا بما سوی علم الواجب سبحانہ
ولیس ذلک تخصیصا بالحقیقۃ فان العلم مشترک لفظا بین علمہ سبحانہ وبین علم غیرہ تعالی فان علم غیرہ حضوریا کان او حصولیا
قدیما کان او حادثا حقیقۃ واحدۃ ہی الحالۃ الادراکیۃ وعلمہ تعالی عین ذاتہ المقدسۃ فلا یمکن ان یراد بالعلم کلاہما معا فان ذلک
یفضی الی عموم الاشتراک فلا یراد بالعلم ہہنا علی التحقیق الا الحقیقۃ الواحدۃ المنقسمۃ الی التصور والتصدیق المسماۃ بالحالۃ
الادراکیۃ الشاملۃ للحضوری والحصولی کما حققناہ مفصلا فالمقسم بالحقیقۃ علی الرایین الاولین ہو العلم الخاص لکن المص جعل
المقسم مطلق العلم لا العلم الحصولی او العلم الحصولی الحادث اذ لا حاجۃ الی التخصیص نظرا الی استلزام انقسام الخاص انقسام
العام وکون التعمیم انسب بقواعد الفن وعلی التحقیق ہو مطلق العلم ولا سبیل الی التخصیص **قولہ** او الحادث الظاہر انہ
اراد بہ الحصولی الحادث ویمکن ان یکون ہذا ایماء الی ما ذکرہ البعض من تخصیص المقسم بالحادث مطلقا من غیر تقیید بالحصولی و
یرد علی ذلک البعض ان التخصیص بالحصولی مما لا بد منہ لاتفاقہم علی ان الحضوری مطلقا لا ینقسم الی التصور والتصدیق والتخصیص
بالحادث باطل لما تحقق من ان الحصولی القدیم ایضا ینقسم الی التصور والتصدیق **قولہ** اذ لا حاجۃ الی التخصیص لا یخفی علیک ان

الظاهر من التقسيم انحصار المقسم في الاقسام ولا يخفى ان مطلق العلم غير منحصر في التصور والتصديق عند من لا يرى الحضوري فقط او الحصولي القديم ايضاً تصوراً وتصديقاً فلا بد على رائه في التقسيم من التخصيص ليستقيم الانحصار وما قيل من ان انحصار الخاص يستلزم انحصار العام اذ كل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة في غاية السقوط لان الحكم الثابت للفرد انما يثبت للطبيعة في ضمن ذلك الفرد فكما يثبت الانقسام والانحصار للعام في ضمن خاص يثبت عدم الانقسام وعدم الانحصار في ضمن خاص آخر فالعام حامل للاحكام المتنافية فانحصار العام بمعنى انحصار خاص من انواعه ليس انحصار العام حقيقة والمتبادر من التقسيم الانحصار الحقيقي كما لا يخفى **قوله** والتعميم انسب بقواعد الفن فان القواعد ينبغي ان تكون عامة كلية وانت تعلم انه لا تعميم حقيقة في مورد القسمة الى التصور والتصديق عند من لا يرى الحضوري او القديم تصوراً وتصديقاً وانما التعميم في العبارة باطلاق لفظ العلم وعدم تخصيصه في اللفظ ومثل هذا التعميم يوهم جريان الانقسام في جميع انحائه وهو غير مستقيم عند من لا يرى جريانه في جميع الانحاء فتخصيص مورد الانقسام انسب للافهام واقرب الى الافهام من التعميم الذي يفضي الى الايهام والابهام **قوله** فان قلت ايراد على قوله فجعل المقسم مطلق العلم بانه انما يصح لو كان المقسم مطلق الشئ وليس كذلك فان المقسم الشئ المطلق اذ المقسم يجب ان يوخذ من حيث العموم والاشتراك فلا يكون مطلق العلم مقسماً انما يكون المقسم هو العلم المطلق **قوله** فان المعتبر في موارد التقاسيم الشئ المطلق الخ لا بد اولاً من بيان الفرق بين الشئ المطلق وبين مطلق الشئ ثم من تحقيق ان المعتبر في موارد التقاسيم ما هو فنقول المهية ان اخذت لا بشرط شئ من دون اعتبار معنى زائد عليها فهي مطلق الشئ فهي توجد بعين وجود اشخاصها فهي حاملة لاحكام العموم والخصوص جميعاً وان اخذت بشرط العموم ومن حيث الاطلاق بان يلاحظ معها العموم والاطلاق لا بان يجعل قيداً لها والا لم تكن مطلقة بل مقيدة بالاطلاق فهي الشئ المطلق ويستحيل ان يوجد بوجود الاشخاص اذ الاطلاق ينافي التشخص والعموم يصادم الخصوص والاول موضوع القضية المهملة القدمائية والثاني موضوع القضية الطبعية الاول موجود في الخارج وفي الذهن والثاني في الذهن فقط فاذا وجد فرد من المهية في الخارج كزيد وجدت مطلق المهية كمطلق الانسان بعين وجوده في الخارج ولا يصح ان يقال بوجود المهية المطلقة بعين وجود الفرد للمنافات التشخص الاطلاق نعم يصح انتزاع الطبيعة المطلقة من الفرد فوجود الفرد مصحح لانتزاعها هذا هو تحقيق الفرق بين مطلق الشئ وبين الشئ المطلق وقد فرق بعض المتاخرين بينهما بثلثة وجوه الاول ان الاول يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد والثاني يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد لا بانتفاء فرد والثاني ان الاول حامل لاحكام العموم والخصوص معاً والثاني حامل لاحكام العموم فقط والثالث ان الاول موجود في الخارج ايضاً دون الثاني فانه موجود في الذهن فقط اورد عليه الناظرون في كلامه بوجوه الاول ان موضوع الطبعية لا يمكن وجوده في الخارج لانه ماخوذ بشرط الكلية والعموم فلا معنى لتحققه بتحقق فرد الثاني انه لو تحقق موضوع الطبعية بتحقق فرد كانت الطبعية قضية خارجية لتحقق موضوعها في الخارج على هذا التقدير واللازم صريح البطلان الثالث انه لو تحقق موضوع الطبعية بتحقق فرد كان انتفاءه ايضاً بانتفاء فرد لان

اريد بانتفاء الانتفاء راسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي راسا بانتفاء فرد الرابع ان ما ذكر من وجوه الفرق تتناقض متهافت اذا الوجه
الثاني يناقض الوجه الاول لان موضوع الطبيعة لما تحقق بتحقق الفرد فقد حمل احكام الخصوص والاول يناقض الثالث لان
موضوع الطبيعة لما تحقق بتحقق فرد فقد وجد في الخارج كذا قالوا والحق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين
وجود الفرد بل معناه ان وجود الفرد مصحح لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق بخلاف موضوع المهملة فانه موجود
بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة بعين وجوده ووجد منشاء انتزاع موضوع الطبيعة فموضوع المهملة لما وجد
بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا لان هذا الانتفاء ارتفاع لنحو وجوده بخلاف موضوع الطبيعة فانه يكون موجودا في الذهن
بوجود متمايز عن وجود الفرد بعد انتزاعه عن الفرد فهو تحقيق بتحقق فرد بمعنى انه ينتزع عن الفرد المتحقق ولا ينتفي بانتفائه لان
ارتفاعه ليس ارتفاعا لوجود الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة نعم لما كان الفرد منشاء لانتزاعه فلو انتفت جميع الافراد لا يكون
له منشاء انتزاع اصلا فينتفي بانتفاء جميع الافراد وهذا توضيح الوجه الاول من الفرق ويتضح بذلك ان موضوع المهملة حامل الاحكام
العموم والخصوص جميعا لانه يوجد في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد وفي الخارج بعين وجوده وموضوع الطبيعة حامل الاحكام
العموم فقط اذ لا يوجد الا في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد وان موضوع المهملة موجود في الخارج وموضوع الطبيعة لا يوجد الا
في الذهن فقد تحقق الوجهان الباقيان من الفرق ايضا وقد اندفع بما حققنا وجوه الايراد باسرها اما الاول والثاني فلان
معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس هو انه يوجد بعين وجود الفرد حتى ينافي كونه ماخوذا من حيث العموم او يستلزم
وجوده في الخارج حتى يلزم كون موضوع الطبيعة موجودا في الخارج وكون الطبيعة خارجية واما الثالث فلان المراد بانتفاء موضوع
المهملة بانتفاء فرد انتفائه في الجملة بانتفاء فرد ولا ريب في انتفاء موضوع المهملة في الجملة بانتفاء فرد منه واما موضوع الطبيعة
فلما كان موجودا في الذهن بوجود متغاير لوجود الفرد لم يكن انتفاء الفرد انتفاء له اصلا فانما ينتفي اذا انتفت جميع مناشئ انتزاعه
اعني جميع الافراد كما عرفت واما الرابع فلانه لما كان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد انه ينتزع من الفرد فلا يلزم
ان يكون موضوع الطبيعة حاملا لاحكام الخصوص ولا تحققه في الخارج كما لا يخفى اذا تحققت هذا فنقول التقسيم عبارة عن ضم قيود
متخالفة الى الشيء ليحصل اقسام متخالفة وضم القيود المتخالفة انما يمكن الى نفس الشيء لا بشرط شيء فان ضم القيود المخصصة لا يصلح
له الشيء من حيث الاطلاق للمنافات بينهما ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بان المعتبر في موارد التقاسيم الشيء
المطلق لا مطلق الشيء فاسد فاسد او مبني على فاسد فلا يلتفت اليه **قوله** قلت لو سلم جواب على التنزل بعد تسليم مانعه
المورد من ان المقسم الشيء المطلق لا مطلق الشيء حاصله ان مورد القسمة بالحقيقة الى التصور والتصديق هو نوع العلم
اعني الحصولي او الحصولي الحادث كما هو مذهبهم لكن قد يجعل المقسم مطلق العلم نظرا الى انقسامه الى القسمين بانقسام نوعه

اليهما واعتبار الاطلاق والعموم انما يجب على مازعمه المورد فيما هو مقسم بالحقيقة واما جنس المقسم اذا جعل مقسما فيجب ان يؤخذ لا
بشرط شئ حتى يصح اسناد الانقسام الذي هو من احكام نوعه حقيقة اليه فان حاصل احكام الخصوص انما هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق
كما عرفت وفي قوله لو سلم اشارة الى التحقيق الذي ذكرناه من ان المقسم مطلق الشئ لا الشئ المطلق **قوله** والحق انه من اجلى
البديهيات لا اخفاء في ان العلم الذي هو صفة للممكنات متعلقة بما سوى ذواتها وصفاتها حقيقة واحدة كسائر الحقائق فتلك
الحقيقة اما بديهية التصور او نظرية فذهب الامام الرازي ومن تابعه الى الاول واختاره المصنف رح واختلف القائلون بالنظرية
فذهب الامام حجة الاسلام الى انها نظرية عسيرة الاكتناه وذهب بعض المتكلمين الى انها نظرية يسيرة التحديد وهذا النزاع
غير متوقف على تعيين حقيقة العلم بانها ماهي وانها من اية مقولة نعم لا معنى لهذا النزاع عند من يرى ان العلم هي الصورة
الحاصلة في الذهن المتحدة بالحقيقة مع المعلوم فان المعلوم عنده ليس حقيقة واحدة صالحة لان تتصف بالبداهة فقط او بالنظر
فقط بل حقيقة بعض الصور بديهية وحقيقة بعضها نظرية فلا يعقل هذا النزاع على مذهبه هذا واما علم الواجب سبحانه والعلم الحضوري
فلكونهما عين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفلاسفة فلا نزاع في بداهتهما ونظريتهما لان علم الواجب تعالى لما كان عينه سبحانه
وكانت ذاته سبحانه اجل من ان تكون بديهية او نظرية فلا يتصور بداهته او نظريته والعلم الحضوري لما كان عين المعلوم ولم يكن
معلوم الحضوري حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة لم يمكن النزاع فيه بالبداهة والنظرية كما عرفت نعم علمه سبحانه وكذا العلم الحضوري
اي علم المدرك بذاته وصفاته لو كانا مشاركين للعلم الحاصل للممكنات بالاشياء الغائبة عنها في الحقيقة كما هو مذهب المتكلمين
فالنزاع فيها بحاله واما على المذهب الحق فعلم الواجب سبحانه نفس ذاته تعالى وعلم غيره حقيقة واحدة فلا يتصور النزاع بين
البداهة والنظرية في علمه سبحانه ولا في العلم الشامل لعلمه تعالى وعلم غيره فان اشتراك العلم بينهما انما هو في اللفظ فانما النزاع
في الحقيقة الواحدة الشاملة لعلوم الممكنات جميعا هل هي بديهية او نظرية هذا تحقيق محل النزاع قال بعض الشراح هذا النزاع
في غير موضعه فان العلم اما ان يراد به المعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن او مفهوم الحاضر عند المدرك فهما
بديهيان اوليان لا ينبغي لعاقل النزاع في بداهتهما ونظريتهما واما ان يراد مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين اذ هو في
الواجب نفس ذاته كيف يذهب احد الى بداهته او نظريته وفي الممكن في الحضوري نفس ذاته فكيف يحكم ببداهته وفي الحصولي
الصورة الحاصلة قد تكون بديهية وقد تكون نظرية فكيف يحكم ببداهتها مطلقا او نظريتها مطلقا ثم في الممكن قد قيل في العلم بغير ذاته
وصفاته انه من مقولة الانفعال اعني قبول النفس لتلك الصورة وقيل انه من مقولة الاضافة اعني التعلق بين العالم و
المعلوم فما دام لا يتعين مورد النزاع لا يليق النزاع بشان العقلاء ولا يتصور الاشتراك بين المصاديق المذكورة الا في المفهومين
المذكورين وهما من البديهيات الاولية فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمكن ان يجعل النزاع لفظيا فمن قال بالبداهة

ذہب الی المعنی المصدری ومن قال بالنظریۃ ذہب الی المصداق ولایخفی انہ بعید عن شان المحصلین انتہی وانت
تعلم ما فی کلامہ من الاختلال فانک قد عرفت ان النزاع فی بداہۃ العلم ونظریتہ انما یتوقف علی کونہ حقیقۃ واحدۃ فلا
یتاتی النزاع علی مذہب من یری ان العلم لیس حقیقۃ واحدۃ بل ہو فی الواجب عینہ وفی العلم الحضوری عین المعلوم
وفی العلم الحصولی عین حقیقۃ المعلوم من ایۃ مقولۃ کانت واما علی مذہب من یری العلم حقیقۃ واحدۃ مشترکۃ بین علم الواجب
وعلوم الممکنات باسرہا کجمہور المتکلمین ومذہب من یری العلم حقیقۃ واحدۃ مشترکۃ بین علوم الممکنات باسرہا دون علم الواجب
سبحانہ ومذہب من یری ان العلم الحصولی حقیقۃ واحدۃ مشترکۃ بین افرادہ ومصداق العلم الحضوری حقائق مختلفۃ فلا محالۃ
یتصور النزاع فی ان تلک الحقیقۃ الواحدۃ ہل ہی بدیہیۃ او نظریۃ ولا یتوقف ہذا النزاع علی تحقیق انہا من ایۃ مقولۃ
فالحکم بکون ہذا النزاع فی غیر موضع لا یستقیم الا علی مذہب من یرے ان العلم ہو عین المعلوم حقیقۃ وبہذا ظہر ان
جعل النزاع لفظیا بان من ذہب الی البداہۃ ذہب الی المعنی المصدری او مفہوم الحاضر عند المدرک ومن ذہب الی
النظریۃ ذہب الی المصداق لا یستقیم علی مذہب من یری ان العلم عین المعلوم حقیقۃ اذ لا سبیل علی مذہبہ الی القول
بنظریۃ العلم مطلقا کیف ولیس العلم علی رائہ حقیقۃ واحدۃ یحکم علیہا بالبدیہۃ او النظریۃ بل انما یستقیم علی مذہب من ذہب
الی ان العلم حقیقۃ واحدۃ وقد عرفت انہ یمکن علی رائہ النزاع المعنوی فی بداہۃ العلم ونظریتہ فلا حاجۃ علی رائہ الی جعل
النزاع لفظیا مع انہ بعید عن شان المحصلین فافہم **قولہ** ہذا ہو المختار عند المحققین قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات
اعلم ان العلماء اختلفوا فی ماہیۃ الادراک اختلافا عظیما وطولوا الکلام فیہا لا لخفائہا بل لشدۃ وضوحہا فمنہم من جعل الاضافۃ
العارضۃ للمدرک الی المدرک نفس الادراک ومنہم من ذہب الی ان الادراک غنی عن التعریف فلا ینبغی ان یعرف وہو حق
الا انہم یریدون بذلک التخلص عن المغالطۃ التی وقع القوم فیہا انتہی ملخصا ثم قال اعلم ان ما ذکرہ الشیخ یعنی قولہ ادراک
الشیء ہو ان یکون حقیقۃ متمثلۃ عند المدرک لیس تعریفا للادراک ولذلک لم یتحاش فیہ عن ایراد ذکر المدرک بل ہو تعیین
للمعنی المسمی بالادراک والکان ذلک المعنی واضحا غنیا عن التعریف انتہی ملخصا وہذا الکلام نص علی ان ماہیۃ الادراک بدیہیۃ
واضحۃ اشد وضوح غنیۃ عن التعریف وخفائہا انما ہو لشدۃ وضوحہا والظاہر ان المص اختار ذلک وزعم ان ماہیۃ العلم
من اجلی البدیہیات وتنقیحہا عسیر من اجل شدۃ وضوحہا وعلی ہذا حمل الشارح کلامہ فما ذکرہ الشارح فی بیانہ من ان العلم
من اجلی البدیہیات وانما اختفی جوہر ذاتہ لشدۃ وضوحہا لیس من مبتدعات الشارح حتی یشنع علیہ بان القول ان
خفاء ذات العلم انما ہو لشدۃ وضوحہا من القضایا الشعریۃ التی لا ینبغی ان تبتنی علیہا الکلام نعم یرد ذلک علی مذہب من
ذہب الی بداہۃ حقیقۃ العلم وزعم ان خفائہا لاجل شدۃ ظہورہا وحمل بعض الشراح کلام المص علی ان مرادہ ان

مفهوم العلم بالمعنى المصدري او الحاضر عند المدرك من اجلى البديهيات ومصداقه نظري عسير التنقيح ولهذا اراد بالحقيقة المصداق
فانها قد تطلق على المصداق ايضاً وهذا ليس ببعيد الا ان قول المص والحق انه من اجلى البديهيات يدل على انه اختار مذهب
من يرى بداهة العلم الذي اختلف في بداهته ونظريته ولا خفاء في ان الخلاف ليس في المعنى المصدري او في مفهوم الحاضر
عند المدرك اذ لا يذهب الى نظريته احد وايضاً لو كان مراده بداهة المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك لما
احتاج الى اقامة الدليل على بداهته مع انه اقام عليه الدليل في الحاشية واشار اليه في المتن بقوله كالنور والسرور
كما سيأتي انشاء الله تعالى الا ان يقال ان معنى كلامه ان الحق هو المحاكمة بان المفهوم من اجلى البديهيات
والمصداق من اخفى النظريات فان كان الخلاف في المفهوم فالحق مذهب القائلين بالبداهة وان كان في المصداق
فتنقيح حقيقته عسير جداً واقامة الدليل على بداهة المعنى المصدري او مفهوم الحاضر عند المدرك لا ينافي كون بداهتهما بديهية بلا
خلاف اذ البديهي ما لا يتوقف على النظر لا ما لا يحصل الا مع النظر وبالجملة فهذا التوجيه غير مستبعد ولقد اعجب بعض الشراح حيث
مال الى هذا التوجيه لكنه زاد نغمة في الطنبور فقال لا يخفى ان العلم متصور بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه
وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم اعني ظن ان ذلك المتصور بهذا العنوان هو هذا المفهوم
ذهب الى انه بديهي ومن راى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذاهبون الى البداهة
ذهبوا الى انه لا حقيقة له سوى هذا المفهوم والذاهبون الى النظرية ذهبوا الى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان له فالمص
حكم اولاً بان العلم بهذا العنوان من اجلى البديهيات ثم بان تنقيح حقيقته بانها هي هذا المفهوم او ان حقيقته غيره وهذا عنوان
عسير جداً هذا كلامه وانت تعلم ان هذا خبط صريح لان الذاهبين الى بداهة العلم لا يذهبون الى انه لا حقيقة للعلم سوى هذا
المفهوم فان هذا جهل صريح لا يرتكبه عاقل فكيف يظن مثل هذا الظن الذي هو من بعض الظن بجمهور الاكابر اولى الايدي
والابصار وايضاً لا ريب في ان عنوان الحاضر عند المدرك ومفهومه غير عنوان مبدء الانكشاف ومفهومه فاما ان يكون
معنونهما ومصداقهما واحداً فيكون للعلم حقيقة وراء المفهوم والعنوان هي المعنونة بالعنوانين والمصداق للمفهومين او
لا يكون كذلك بل يكون حقيقة الحاضر عند المدرك عين مفهومه وحقيقة مبدء الانكشاف عين مفهومه ولا يكون
لهذين المفهومين مصداق سواهما وهذا ظاهر البطلان لان الاشياء لا تنكشف بهذين المفهومين فيستحيل ان يكون
حقيقة العلم هي هذين المفهومين فقط ولانه لو كان الامر كذلك لزم ان يتحقق فيما اذا علمنا شيئاً واحداً علوم كثيرة وهي مفهوم
الحاضر عند المدرك ومفهوم مبدء الانكشاف ومفهوم المعنى المصدري ونحوها لان هذه المفهومات متغايرة وليس للعلم
حقيقة سواها يكون مصداقاً لها فيكون مفهوم الحاضر عند المدرك علماً ومفهوم مبدء الانكشاف علماً آخر ومفهوم المعنى المصدري

علما ثالثا ولا يكون ہناك حقيقة واحدة تكون تلك المفہومات عنوانات لہا واللازم بديہي البطلان ولا يقول بذلك احد والفض المصر قائل بان مصداق مفہوم العلم ہي الحالة الادراكية كما سياتي فلا يصح بناء كلامه على انه ليس للعلم حقيقة وراء المفہوم و بالجملة فكلام ہذا القائل مما لا يستحق ان يلتفت اليه فضلا عن ان يعول عليه وسنشير الى ما في كلامه من الخبط والاختلال فيما بعد ان شاء الله تعالى **قوله** وفيه نظر حاصل النظر ان العلم حقيقة واحدة محصلة فہي مندرجة تحت مقولة من المقولات فہي مندرجة تحت جنس وكل ما له جنس فله فصل فلہا حد موصل الى تصورہا بالكنه فيكون علمہا مكتسبا من حدہا فلا تكون بديہية التصور ومن العجائب ما اجاب به بعض الشراح من ان العلم الجزئي من المقولة لا مطلق العلم وہذا الكلام لم يحصل بعد اما اولا فلان مطلق العلم حقيقة محصلة فہي لا محالة مندرجة تحت مقولة فانكار كون مطلق العلم من مقولة ليس له معنى واما ثانيا فلان كون العلم الجزئي من مقولة انما يتصور اذا كان مطلق العلم من تلك المقولة فلا مساغ لكون العلم الجزئي من مقولة وعدم كون مطلق العلم منہا واما ثالثا فلان العلم الجزئي اذا كان من مقولة فحقيقة العلم الجزئي مكتسبة من الحد فيكون تلك الحقيقة نظرية على خلاف ما يزعم الذاہبون الى بداہة العلم **قوله** وہو مختص بالنظريات لان ما له حد يكون مكتسبا من حده فيكون لا محالة نظريا وفيه نظر ظاہر لجواز ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة كما ان صاحب القوة القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل له النتيجة دفعة فالقول باختصاص التصور بالكنه بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التنبيه على القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف الضروريات التصورية في صورة الحد **قوله** الا ان يقال حاصل الجواب ان اندراج حقيقة تحت مقولة من المقولات مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون المقولة جنسا لہا بل يجوز ان يكون اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من قبيل اندراج فصول انواع المقولة تحتہا فان الفصول عندہم بسائط عقلية فلا يكون المقولة جنسا لہا فصدق المقولة عليہا انما ہو من قبيل صدق اللوازم على ملزوماتہا فكذلك يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا يكون تلك المقولة جنسا لہا حتى يكون لہا فصل فيكون لہا حد فيكون متصورا بالكنه فان قيل فعلى ہذا لا يكون المقولات اجناسا عالية قلنا جنسية المقولات انما ہي بالقياس الى المركبات التي تحتہا والشارح رد ہذا الجواب في الحاشية وقال ہذا القول سخيف لانه على تقدير بساطته لا يصدق الكيف الذي ہو جنس عال لما تحته عليه صدقا عرضيا لان العلم ليس فصلا مقسما للكيف في شيء من الحقائق المحصلة حتى يصدق عليه الكيف صدقا عرضيا صدق الجنس العالي على الفصل المقسم وليس معروضا لنفس الكيف لان العارض اما ان يكون انتزاعيا وہو باطل لان الجنس العالي للحقائق الموجودة لا يكون امرا انتزاعيا او انضماميا فلا يخلو اما ان ينضم اليه من غير ان يصير نوعا متحصلا بفصل ما فيلزم وجود الجنس في الخارج

بدون النوع او يصير نوعا او لا ثم يعرض له فيكون ههنا حقيقة اخرى من مقولة الكيف بالذات والعلم المعروض لها كيف
بالعرض ولا شك في ان تلك الحقيقة مما لا مدخل لها في كون العلم مبدء للانكشاف فاعتبارها مما لا طائل تحته ولذا لم تقل
به احد وان ذهب ذاهب الى التسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية وما قيل انه كيف بمعنى العرض العام فليس بشئ
على ما حققه الاستاذ في شرح الرسالة مع انه لم يقل ان الكيف الذي هو المقولة عرض عام فيجب ان يكون على تقدير كونه
كيفا من مقولة الكيف بالذات كالحالة الادراكية عند القائل بها انتهى وانت تعلم ان كثيرا من انواع الكيف امور انتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرهما فيجوز ان يكون نوع من مقولة الكيف امرا انتزاعيا عارضا لحقيقة العلم فما ذكره في ابطال
كون الكيف العارض امرا انتزاعيا ليس بشئ واما القول بان عد العلم من مقولة الكيف تسامح او بانه كيف بمعنى العرض
العام فسيأتي الكلام في ذلك انشاء الله تعالى **قوله** من قبيل كون فصول الجواهر جواهر هذا على سبيل التمثيل فان
فصل كل نوع من اية مقولة كان يصدق عليه المقولة التي يندرج تحتها النوع صدقا عرضيا فان صدق الجنس على الفصل
لا محالة صدق عرضي **قوله** او يقال المطلوب بديهة بالصورة الاجمالية فالعلم بكنه العلم بديهي وعلمه بالكنه نظري على ما
اشتهر بين المتاخرين من ان العلم بالكنه مختص بالنظريات والعلم بكنه الشئ بالضروريات لما منهم ان الحاصل بالذات
في العلم بالكنه والعلم بالوجه الذاتيات والعرضيات واما نفس الذات فهي حاصلة بالعرض فالعلم بكنه الشئ لا يكتسب من ذاتياته
وعرضياته فهو غير مكتسب اذ الكاسب اما الذاتيات او العرضيات كذا قالوا وقد نبهناك على فساده فيما سبق فانه اذا لم يكن الحاصل
في الذهن بالذات الا الذاتيات او العرضيات فلا يحصل بالكسب علم زائد وهو صريح البطلان وسياتي تفصيل ذلك انشاء
الله تعالى فاذن يمكن اكتساب العلم بكنه الشئ من ذاتياته وقد عرفت سابقا ان التصور بالكنه يمكن ان يكون بديهيا فالقول باختصاص
العلم بكنه الشئ بالضروريات والعلم بالكنه بالنظريات باطل فلا يمكن ان يقال يجوز ان العلم المتنازع فيه بديهيا بالصورة الاجمالية ونظريا بالصورة تفصيلية
بل يجوز ان يكون بصورته الاجمالية ايضا نظريا يكتسب بصورته تفصيلية اعني حده كما يجوز ان يكون بصورته تفصيلية ايضا بديهيا ولا يصح ان نظين البديهية
والنظرية يختلفان بالعلم الاجمالي والتفصيلي فافهم **قوله** والحق انه ليس كيفا هذا بناء على ما ذهب اليه الشارح من ان العلم نفس الواجب
سبحانه فهو على مذهبه ليس مندرجا تحت مقولة من المقولات فلا يمكن ان يقال ان العلم مندرج تحت مقولة فله جنس فله فصل
فله حد فله كاسب فهو نظري وانت تعلم ان العلم على مذهبه لا يكون بديهيا ولا نظريا بل يكون ممتنع التصور بالكنه وبكنهه كما صرح
به فاتمام هذا الكلام في هذا المقام ليس مناسبا فانه لا يصلح ان يكون جوابا عن النظر الوارد على القائلين ببداهته الا ان يقال
انه انما اتى بهذا الكلام تنبيها على ما هو الحق عنده في هذا المقام **قوله** وما قيل استدل الذاهبون الى بداهة حقيقة العلم
بان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو كان العلم لا يعلم الا بالغير لزم الدور فالعلم لا يكون معلوما بالغير بل بنفسه فلا يكون مكتسبا بل ضروريا

وہذا الدليل فی غاية السقوط لان تصور الغير انما يكون بقيام فرد من حقيقة العلم بذہن المتصور لا علی تصور ذلک الفرد ولا علی تصور
حقيقة العلم والموقوف علی تصور الغير علی تقدير نظرية حقيقة العلم تصور حقيقة العلم لا قيام فرد منہا بذہن المتصور فالموقوف غير الموقوف عليہ
فلا دور والی ہذا اشار الشارح فيما بعد بقولہ فما قيل يجوز ان يتوقف الخ ولما كان ہذا الايراد علی ہذا الدليل ظاہر الورود وجہہ الشارح
بتوجيہ آخر وبينہ بقولہ اذ حاصلہ الخ **قولہ** فيدور فيتحقق ما بالعرض بغير ما بالذات الدور وہو توقف الشیٔ علی ما يتوقف علی ذلک
الشیٔ بين الاستحالة لا يحتاج احالتہ الی دليل وبيان كما لا يخفی وسياتی انشاء اللہ تعالی فتعليل استحالة الدور باستلزامہ
تحقق ما بالعرض بغير ما بالذات من جہة ان كلا من الامرين او الامور الدائرة موقوف علی ما يتوقف عليہ فكل منہا ما بالعرض
بالقياس الی صاحبہ فتحقق الدور يستلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات باطل غير معقول اذ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
ليس با بين استحالة واوضح بطلانا من توقف الشیٔ علی نفسہ كيف ولم يذہب وہم من الضعفاء العقول الی تجويز الدور وتسويغ
توقف الشیٔ علی نفسہ وقد جوز كثير من الحكماء الكبار اولی الايدی والابصار تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات حيث ذہبوا
الی قدم العالم وتوقف كل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہاية وسنعود الی ذلک انشاء اللہ تعالی **قولہ** وانما خص الدور
بالذكر لما كان لمتوہم ان يتوہم ان حاصل ما ذكرہ الشارح فی توجيہ الدليل المذكور ان العلم مبدء لظہور الغير فان كان العلم
ظاہرا بنفسہ فہو المطلوب وان كان ظاہرا بالعرض من جہة الغير فذلک الغير لا يكون ظاہرا لذاتہ بل ظاہر الغيرہ فذلک الغير
اما ہو العلم فيدور او غيرہ والكلام فيہ الكلام فيتسلسل فاللازم احد الامرين اما الدور واما التسلسل والمستدل لم يتعرض للزوم
التسلسل بل خص الدور بالذكر فكان ہذا التوجيہ غير مطابق لكلام المستدل دفعہ بقولہ وانما خص الدور بالذكر يعنی ان تخصيص
الدور بالذكر انما ہو لان التسلسل اصرح فی تحقيق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ ہو عبارة عن ذہاب سلسلة ما بالعرض لا الی
نہاية فلا يتحقق ہناک ما بالذات والا انقطعت السلسلة وانبت التسلسل فلظہور استحالتہ وصراحة بطلانہ لم يتعرض لذكرہ ولا يخفی
علی ذی عقل ان كلام الشارح فی غاية السخافة لان التسلسل ليس ابين استحالة واصرح بطلانا من الدور فكان التعرض للزوم التسلسل
احق بالذكر من لزوم الدور علی انک قد عرفت ان تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات الذی علل باستحالتہ استحالة الدور
والتسلسل ليس بين الاستحالة فضلا عن ان يكون التسلسل بين الاستحالة علی حد يستحق ترک الذكر لاجل استحالتہ علی
ان حاصل التوہم الذی دفعہ ہو ان المستدل لم يتعرض للزوم التسلسل بل اكتفی بذكر لزوم الدور والتوجيہ الذی
ذكرہ الشارح متعرض للزومين فكلام المستدل غير منطبق عليہ وحاصل كلامہ فی دفع التوہم ان التسلسل اصرح فی لزوم تحقق
ما بالعرض بغير ما بالذات فلہذا ترک المستدل ذكرہ وہذا غير واف لدفعہ اذ لزوم التسلسل ليس باوضح من لزوم الدور ولان سلم
ان استحالة التسلسل واستلزامہ تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظہر من استحالة الدور واستلزامہ ذلک فلا بد لدفعہ

من بیان ان لزوم التسلسل کان اوضح من لزوم الدور حتی یکون ذکر لزوم التسلسل مستغنیا عنہ ولا یکفی لدفعہ بیان ان استحالۃ
التسلسل اظہر من استحالۃ الدور وشتان بین الامرین علی ان الاکتفاء بذکر لزوم الدور مع ان اللازم احد الامرین اما الدور
واما التسلسل غیر معقول اذ اللازم لما کان احد الامرین لا علی التعیین فالحکم بلزوم احدہما علی التعیین لا یصح اذ لا لزوم لہ فافہم **قولہ**
ساقط قال فی الحاشیۃ لان القائل لم یقل ان تصور الغیر موقوف علی تصور العلم حتی یرد علیہ ما اوردہ من المنع بل قال
ان ظہور الغیر وانکشافہ موقوف علی تعلق العلم بہ فلو کان العلم منکشفا وظاہرا بتعلق الغیر بہ یلزم الدور والفرق بین الامرین ظاہر الا
ان یقال ہذا خروج عما فیہ الکلام لان المتنازع فیہ ان حقیقۃ الکلیۃ ہل ہی مکتسبۃ او بدیہیۃ لا فی کونہ مبدء الانکشاف انتہی ولا یخفے
علی ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام لیس لہ کثیر معنی لان الخلاف کما حققنا فی فاتحۃ البحث انما ہو فی ان حقیقۃ العلم
ہل ہی مکتسبۃ وتعلم بالنظر او بدیہیۃ فہی علی کل تقدیر انما ہی منکشفۃ بتعلق فرد من افراد حقیقۃ العلم بہا والفرق انما ہو بانہا ان کانت
بدیہیۃ لم یکن تعلق فرد من افراد حقیقۃ العلم بہا مسبوقا بتعلق فرد من افرادہا بما یکون کاسبا لہا معرفا ایاہا وان کانت نظریۃ
کان تعلق فرد منہا بہا مسبوقا بتعلق فرد منہا بکاسب لہا فقولہ لانہ مبدء لظہور الغیر ان اراد بہ ان الغیر انما ینکشف بتعلق فرد من
افراد العلم فذلک مسلم لکن لا یلزم منہ ان یکون حقیقۃ العلم ظاہرۃ بنفسہا ای بدیہیۃ لجواز ان یکون حقیقتہ نظریۃ بل ممتنعۃ الاکتناہ
والتصور ویکون تعلق فرد منہا بشیء ما عداہا کاشفا لما تعلق بہ وان اراد بہ ان تصور حقیقۃ العلم مبدء لظہور الغیر وانکشافہ فذلک
ممنوع بل بدیہی البطلان اذ تصور حقیقۃ العلم انما ہو مبدء لظہور حقیقۃ العلم وانکشافہا لا انکشاف شیء ما عداہا وقولہ والا فہو نور وظہور
بالعرض ان کان معناہ ان حقیقۃ العلم ان لم تکن ظاہرۃ بنفسہا ای بدیہیۃ فہی مبدء لانکشاف الاشیاء المتعلقۃ ہی بہا بالعرض
فاللزوم ممنوع اذ لا یلزم من کون حقیقتہ نظریۃ ان لا یکون تعلق فرد تلک الحقیقۃ بشیء مبدء بالذات لانکشافہ کیف ولو فرض ان
حقیقتہ ممتنعۃ التصور فلا یلزم ان لا یکون تعلق فردہا بشیء مبدء الانکشاف فان تصور تلک الحقیقۃ لیس شرطا لانکشاف شیء ولا
مدخل فی انکشاف شیء لتصورہا اصلا کما لا یخفی وان کان معناہ ان حقیقۃ العلم ان لم تکن بدیہیۃ لم تکن معلومۃ ومنکشفۃ بالذات بل
کانت معلومۃ ومنکشفۃ بواسطۃ الغیر ای معرف تلک الحقیقۃ فذلک مسلم ولبطلان اللازم ممنوع قولہ فذلک الغیر اما نور ومبدء
ظہور بذاتہ فہو العلم حقیقۃ او نوریتہ ظل نور العلم فیدور اقول قلنا ان ارید یکون ذلک الغیر نورا ومبدء ظہور بذاتہ ان یکون بدیہیا
معرفا للعلم ومبدء لظہورہ ای کاسبا لہ فنختار ذلک ولا یلزم من ذلک ان یکون العلم حقیقۃ ہو ذلک الغیر اذ لیس معنی العلم
ما یکون بدیہیا کاسبا للشیء بل ہو ما یکون مبدء الانکشاف شیء بان یتعلق فرد من افراد حقیقۃ بذلک الشیء لا بان یکون بدیہیا
کاسبا لہ فرب بدیہی کاسب لشیء لیس علما وان ارید بہ ان یکون الغیر مبدء للانکشاف بان یتعلق فرد من حقیقتہ بحقیقۃ العلم فیکون
کاشفا لہا فذلک غیر لازم من کون حقیقۃ العلم نظریۃ انما اللازم منہ ان یکون تعلق فرد من افرادہا بہا مسبوقا بتعلق فرد من افرادہا

معرف لها فكما لا يلزم من كون الحقيقة الانسانية مثلا نظرية الا ان يكون تعلق فرد من افراد العلم بها مسبوقا بتعلق فرد من افراده
بالحيوان الناطق لا ان يكون الحيوان الناطق نفس حقيقة العلم فكذلك لا يلزم من كون حقيقة العلم نظرية الا ان يكون تعلق فرد من
افرادها بها مسبوقا بتعلق فرد منها بمباديها لا ان يكون مباديها نفس حقيقة العلم وقوله ونورية ظل نور العلم ان اراد به ان انكشاف
الغير لاجل تعلق فرد من افراد العلم به فذلك صحيح لكن لا يلزم منه الدور فان انكشاف حقيقة العلم على تقدير كونها نظرية انما هو بتعلق
فرد من افرادها بها وتعلق فرد من افرادها بها موقوف على تعلق فرد من افرادها بمباديها وهو غير موقوف على تعلق فرد من افرادها
بنفسها حتى يلزم الدور وان اراد ان انكشاف الغير فرع على انكشاف حقيقة العلم فذلك غير لازم على تقدير نظريتها فان انكشاف
الغير انما هو بتعلق فرد من حقيقة العلم لا بانكشاف نفس حقيقته فيجوز ان يكون حقيقة العلم نظرية مكتسبة من مباديها ويكون مباديها بديهية او منتهية
الى مباد بديهية تنكشف بتعلق فرد من افراد العلم بها بلا كاسب فلا دور ولا تسلسل وما ذكره في الحاشية بقوله بل قال الخ
في غاية السخافة اذ لا يلزم على تقدير نظرية حقيقة العلم ان يكون حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير بها بل انما يلزم ان يكون
حقيقته ظاهرة ومنكشفة بتعلق فرد من افرادها بها بعد تعلق فرد من افرادها بغيرها اعني معرفها الكاسب لها ولو اريد بالغير فرد من
افرادها وقيل ان حقيقة العلم على تقدير النظرية انما تكون ظاهرة ومنكشفة بتعلق الغير اي فرد من افرادها بها فذلك مسلم لكن لا يلزم
من ذلك الدور اذ انكشاف حقيقة العلم موقوف على تعلق فرد من افرادها بها من دون عكس اصلا اذ انكشاف فرد من افرادها
لا يتوقف على تعلق نفس حقيقته الكلية بذلك الفرد بل هو منكشف بنفسه لكون العلم به حضوريا او هو منكشف بتعلق فرد آخر من افراد
العلم به لا بتعلق نفس حقيقته الكلية التي فيها النزاع ولو سلم ان انكشاف فرد من افراد العلم موقوف على تعلق نفس حقيقته الكلية به
فلا دور ايضا اذ الموقوف على تعلق فرد من افرادها انكشاف نفس حقيقة العلم وهو ليس مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها
بل ما يتوقف هو عليه تعلق نفس حقيقته الكلية لا انكشافها ولو سلم ان انكشافها مما يتوقف عليه انكشاف فرد من افرادها فلا دور ايضا
اذ انكشاف الفرد على هذا التقدير موقوف على انكشاف الحقيقة وانكشاف الحقيقة موقوف على تعلق الفرد بها لا على انكشافه حتى يدور
مع ذلك كله ان اريد بالغير الفرد وقيل ان انكشاف حقيقة العلم يكون موقوفا على تعلق الفرد والزم الاستحالة بذلك فلا يخفى انه لو
فرض حقيقة العلم بديهية فهي على ذلك التقدير لا تكون منكشفة الا بتعلق الفرد اذ علمها لا يكون حضوريا حتى تكون منكشفة بنفسها
كما يظنون من ان المعلوم الحضوري منكشف بنفسه لا بتعلق العلم فلو لزمت من ذلك استحالة لزمت على تقدير بداهة حقيقة
العلم ايضا هذا ولو تنزل عما ذكرنا وسلم ما ذكره من انه على تقدير نظرية العلم يكون ظهور الغير وانكشافه موقوفا على تعلق العلم فيظهر العلم وانكشافه
يكون موقوفا على تعلق الغير به فلا دور ايضا اذ انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم به لا على انكشافه موقوف وانكشاف العلم موقوف
على تعلق الغير به فانكشاف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان انكشاف الغير موقوفا على انكشاف العلم

وانكشاف العلم موقوفا على انكشاف الغير او كان انكشاف الغير موقوفا على تعلق العلم و تعلق العلم موقوفا على انكشاف الغير بالذات
او بالواسطة لكان دورا وليس فليس فتوهم الدور ههنا توهم بعيد وبظهور فساد ما ارتكبه الشارح تنتبه هو نفسه على سخافته فقال الا
ان يقال ومحصله ان التوجيه الذى ارتكبه انما يستقيم لو كان الكلام فى كون العلم مبدء الانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم
مبدء الانكشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان غيره مبدء الانكشاف فهو ان كان مبدء الانكشاف لذاته فهو العلم والا
فان كان مبدء الانكشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيه دورا وبواسطة غيره فالكلام فى ذلك الغير فان كان مبدء الانكشاف
بالذات فهو العلم والا فهناك مبدء آخر للانكشاف والكلام فيه الكلام فيتسلسل لكن لا كلام فى كون العلم مبدء الانكشاف بل
فى كون حقيقته بديهية او نظرية ولا يلزم شئ من الدور والتسلسل على تقدير كونها نظرية كما عرفت وهذا ظاهر جدا ولا وجه للتمريض
الذى اشار اليه بقوله الا ان يقال **قوله** ولكنا قد شرح قال فى الحاشية قيل انما تبين معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم
فهو تمييزه عما يلتبس به كتمييزه بالجزم عن الشك والظن والوهم وبالمطابقة عن الجهل وبالثابت عن التقليد وهو ظاهر واما المثال
فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة اذ لا معنى للابصار الا انطباع مثال المبصر فى الباصرة كانطباع الصورة فى المرأة
كذلك معقول كالمرأة للمعقولات فالعلم عبارة عن صور المعقولات المرتسمة فى العقل فالتقسيم يقطع العلم عن مكان الاشتباه
وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم كذا نقل عن الامام حجة الاسلام قال المحقق التفتازانى ليس المراد بالمثال ههنا جزئيا من جزئياته
على ما فهمه البعض انتهى الظاهر من التعريف بالمثال هو التعريف بالمثال الجزئى كما ذكره فى الشرح وكلام الامام حجة الاسلام نص
على ان المراد بالمثال هو الشبيه كما ذكره فى الحاشية حيث قال الامام فى المستصفى ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه
والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته انتهى **قوله** واما الاسمى فلا يعسر لتعسر الحقيقى توهم الآمدى ان كلام الامام حجة الاسلام
متهافت حيث حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان التقسيم والمثال يفيدان تعريفه فالقسمة والمثال ان افادا التمييز فيعرف بهما فلا يصح
الحكم بتعسر التحديد وان لم يفيدا التمييز فلا يعرف العلم بهما فلا يصح الحكم بانه يعرف بالقسمة والمثال فدفعه الشارح موافقا لما افاده السيد
المحقق فى حواشى شرح المختصر بان المحكوم عليه بالتعسر هو التحديد الحقيقى والمحكوم عليه بافادة القسمة والمثال اياه هو التحديد
الاسمى فلا تهافت وانما كان يلزم لو نفى التحديد مطلقا وحكم بتعسره كيف كان حقيقة كان او اسميا ثم اثبت لمعرفته طريق هو القسمة
والمثال وليس الامر كذلك ومنشار الغلط عدم التفرقة بين التحديد الحقيقى والتحديد الاسمى والحق ان مراد الامام تعسر التحديد دون
مطلق التعريف والآمدى لا يفرق بينهما ومنشار الغلط ما افاده السيد المحقق قدس سره من ان اهل العربية والاصول يستعملون الحد
بمعنى المعرف مطلقا وكثيرا ما يقع الغلط بسبب الغفلة عن اختلاف الاصطلاحين فالمحكوم عليه بالتعسر هو الحد بالمعنى الذى اصطلح
عليه المنطقيون والمحكوم عليه بالاستفادة بالقسمة والمثال هو الحد بمعنى التعريف مطلقا كما يستعمله اهل العربية والاصول فلا تهافت

وہذا الکلام ایضا انما یحتاج الیہ لو کان فی کلام الامام حجۃ الاسلام ما یدل علی انہ حکم بتعسر الحد وبافادۃ القسمۃ والمثال الحد ولیس کذلک فانہ قدس سرہ حکم بتعسر الحد وبان العلم یعرف بالقسمۃ والمثال وظاہر انہ لا تہافت فی ہذا الکلام فانہ لا یلزم من تعسر الحد تعسر التعریف ولذا قال السید المحقق ان الامام انما قال بتعسر التحدید دون التعریف وہذا کلام محقق لا بعد فیہ اصلا الی ما ذکرہ الشارح فی الجواب من ان المراد تعسر التحدید الحقیقی دون الاسمی والمستفاد بالقسمۃ والمثال ہو الثانی دون الاول فلا یعول علیہ فان الحد الاسمی ہو ما یکون حد المفہوم الاسم ولا یجب ان یفید المثال او القسمۃ حد مفہوم اسم العلم قال فی الحاشیۃ اعلم ان الحقائق الموجودۃ یتعسر الاطلاع علی ذاتیاتہا والتمیز بینہا وبین عرضیاتہا فیتعسر تحدیدہا واما المفہومات الاصطلاحیۃ واللغویۃ فتحدیدہا فی غایۃ السہولۃ لان اللفظ اذا وضع فی الاصطلاح او اللغۃ لمعنی مرکب فما دخل فیہ کان ذاتیا لہ وما یخرج عنہ کان عرضیا لہ وحدودہا ورسومہا کانت اسمیۃ کما ان حدود الحقائق الموجودۃ ورسومہا بحسب الحقیقۃ انتہی وہذا الکلام بظاہرہ یدل علی ان الفرق بین الحد الاسمی والحد الحقیقی وکذا بین الرسم الاسمی والرسم الحقیقی ہو ان حدود المفہومات الاصطلاحیۃ واللغویۃ ورسومہا اسمیۃ وحدود الحقائق الموجودۃ ورسومہا حقیقیۃ ولا یخفی ان العلم من الحقائق الموجودۃ فیکون حدہ ورسمہ حقیقیین لا اسمیین حتی یفید القسمۃ والمثال حدہ الاسمی ولعل مقصودہ ان العلم لما کان من الحقائق الموجودۃ فلہ حد اسمی شارح لمفہوم الاسم وحقیقی مفید لکنہ الحقیقۃ والاول قبل العلم بوجودہ والثانی بعدہ والمحکوم علیہ بالتعسر ہو الثانی دون الاول وہذا القدر کاف لدفع التہافت ولا یدعی ان القسمۃ والمثال یفیدان الحد الاسمی کلیا حتی یرد علیہ انہ لا یجب افادتہما الحد الاسمی فتامل جدا **قولہ** وما قیل اجاب شارح المختصر عما اوردہ الآمدی من توہم التہافت فی کلام الامام حجۃ الاسلام بانا نختار ان القسمۃ والمثال یفیدان التمیز لکن افادتہما التمیز لا یستلزم صلوحہما للتعریف لجواز ان لا یعرف بہما لازم بین الثبوت حتی یعرف بہ فالعلم یتمیز بالقسمۃ والمثال مع تعسر تعریفہ واورد علیہ السید المحقق فی حواشیہ بان القسمۃ الحقیقیۃ لانطوائہا علی المشترک والممیز تشتمل علی تعریفات اقسامہا فالقسمۃ تفید التعریف قطعا واشتمال التعریف علی لازم بین الثبوت غیر لازم والمثال مآلہ الی الرسم فہو من اقسام المعرف فلا وجہ للحکم بتعسر التعریف مع تجویز معرفۃ العلم بالقسمۃ والمثال وہذا ظاہر جدا **قولہ** لان العلم المتعلق الخ قال فی الحاشیۃ یمکن ان یقال معنی کون العلم بدیہیا انہ ظاہر ومنکشف بذاتہ لا بتبعیۃ الغیر وہذا لا ینافی الحضوریۃ والمخصوص بالعلم الحصولی معنی آخر انتہی لا یخفی ان حاصل السوال المصدر بقولہ لا یقال ان النزاع غیر معقول لان البداہۃ والنظریۃ من خواص العلم الحصولی وعلم العلم حضوری فلا یمکن ان یجاب عنہ الا بان مورد النزاع صالح للاتصاف بالبداہۃ والنظریۃ واما القول بان المراد بالبداہۃ معنی آخر غیر ما ہو مقابل للنظریۃ کما ہو المصطلح فہو خروج عن المقام اذ لا کلام ہہنا فی ان العلم الذی ہو حضوری بل ہو منکشف بذاتہ ام لا فان ہذا بحث آخر لا یتعلق بہذا المقام فما ذکرہ فی الحاشیۃ فی غایۃ السقوط **قولہ** ومن ہہنا یقترح قال فی الحاشیۃ

ہذا اذا کان حقیقۃ العلم مرکبۃ من الاجزاء الحدیۃ وترکیبہا یکون مسلما عند الفریقین واما علی تقدیر بساطتہا وبناء البدیہۃ علی البساطۃ
فالنزاع معنوی راجع الی البساطۃ والترکیب انتہی انت تعلم ان الذاہبین الی بدیہۃ العلم لا یذہبون الی بساطتہ بل
یقولون باندراجہ تحت مقولۃ من المقولات العرضیۃ ولا یذہبون الی ان صدق المقولۃ علیہا صدق عرضی فارجاع ہذا
النزاع الی النزاع فی البساطۃ والترکیب غیر مستقیم **قولہ** والظاہر التنظیر قال فی الحاشیۃ المراد من التنظیر ما ہو شبیہ
لما ہو نظیرہ ولا یکون من افرادہ وعلی ہذا یکون قولہ کالنور تعریفا للعلم بالمثال بالمعنی المختار عند المحقق التفتازانی واشرنا
الیہ فی الحاشیۃ السابقۃ ویمکن ان یجعل تمثیلا بتقدیر المضاف ای کعلم النور فیکون من افراد المثل لہ وتعریفا بالمثال
اینئذ علی ما قیل ویکون اشارۃ الی الاستدلال ایضا علی ما بینہ المصرح ای ما ہو المشہور فی ہذا المقام من الاستدلال
بحکم الخاص علی حکم العام انتہی **قولہ** ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ہذین المنعین اختلف الشراح فی الطریق الذوقی
فبینہ الشارح بقولہ ولعل ذلک الطریق کما سیاتی انشاء اللہ تعالی وقال بعض الشراح الذوق الصحیح یحکم بان العلوم الجزئیۃ
الحاصلۃ لنا المتعلقۃ بالمعلومات المخصوصۃ لہا حقیقۃ بہا ہی ہی سواء کانت واحدۃ مشترکۃ بینہا او متعددۃ وہذہ الحقیقۃ ہی
المسماۃ بالعلم فان العلم لیس الا ما یترتب علیہ الآثار التی بہا یمتاز عن الجہل کالانکشاف والسرور والنعم وغیرہا وظاہر ان تلک
العلوم بنفس حقائقہا لا بسبب کونہا افرادا لامر عرضی آخر یترتب علیہا تلک الآثار کما نعلم ان السوادات القائمۃ بالاجسام
بنفس حقیقتہا منشاء للآثار المترتبۃ علیہا والوجدان السلیم یحکم بان تصور تلک العلوم حاصل لکل احد حتی ان من لا یقدر علی
الکسب کالبلداء والصبیان یعلم علمہ بشیء ویعتقد بانہ عالم بذلک الشیء ولیس ہذا العلم العلم بالوجہ فانہ لا شک انہ یکون فیہ
علمان علم بنفس کنہ الوجہ وعلم بذی الوجہ بالوجہ والرجوع الی الوجدان یحکم بان فی صورۃ تصورنا العلوم ما لیس الا علم واحد
متعلق بتلک العلوم کیف ولو فرض انہ لم یحصل لنا الا علم واحد متعلق بشیء ولم یحصل لنا مفہوم آخر سوی ذلک الشیء فبمجرد
التفاتنا بعد نعلم ہذا العلم ونعتقد انا عالمون بذلک الشیء فقد علم ان العلم بالعلم لیس علما بالوجہ انتہی وہذا الکلام مع طولہ لیس
تحتہ طائل لان علم العلم علی النحو الذی ذکرہ علم حضوری لیس بدیہیا ولا نظریا ولا کلام فیہ بل الکلام فی ان تصور حقیقۃ العلم
بدیہی او نظری وظاہر ان کل احد لا یعلم حقیقتہ ولو کفی عدم اکتساب ذلک العلم الحضوری فی اثبات بدیہۃ حقیقۃ العلم لم یحتج
الی التطویل الذی ارتکبہ بل یکفی ان یقال علم العلم حضوری فحقیقۃ العلم لیست نظریۃ بل بدیہیۃ وقال البعض الآخر من
الشراح مراد المصنف بدیہۃ العلم بالمعنی المصدری وتعسر تنقیح مصداقہ فالطریق الذوقی ہو ان علم النور وعلم السرور حصتان
خاصتان للعلم بالمعنی المصدری المطلق ولا شک فی ان بدیہۃ الحصۃ الخاصۃ من المعنی المصدری الانتزاعی یستلزم
بداہۃ مطلقہا بکنہہ فان الحصۃ امر انتزاعی حاصل فی الذہن بکنہہا فان کنہ الانتزاعی ما ہو حاصل فی الذہن و

المطلق جزء له فيكون حاصلا بكنهه ايضا انتهى وانت تعلم انه لو كان المراد بديهة العلم بالمعنى المصدري لم يحتج باثباتها الى التجشم
دليل فان بداهته بديهية لاسيما وقد ذهب المص الى ان بداهة البديهي بديهية وايضا بداهة العلم بالمعنى المصدري غير قابلة للمنع
حتى يتكلف لدفع المنع الوارد على الاستدلال بتجشم طريق ذوقي الا ان يقال ان الاستدلال تنبيه والمنع الوارد عليه مكابرة
لابد لدفعها من سلامة الذوق والبعض الآخر من شراح حام حول هذا التوجيه لكنه زاد عليه وما زاد الا خبال الا فضال العلم متصور
بعنوان الحاضر عند المدرك او مبدء الانكشاف او نحوه وهذا امر مشترك بين الجميع فمن راى ان العلم لا حقيقة له سوى هذا المفهوم ذهب
الى انه بديهي ومن راى ان حقيقته غيره وهذا المفهوم عنوان وعرضي له ذهب الى انه نظري فالذاهب الى البداهة استدل
بان بداهة الخاص يستلزم بداهة العام وهذا بناء على ان المفهوم الذي استدل على بداهته مفهوم انتزاعي وان افراده حصصه
وانه نوع بالنسبة اليها فسقط منع كون العام ذاتيا وان الانتزاعي على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقة ليست الا ما انتزعه العقل
فسقط منع كون الخاص مدركا بالكنه انتهى وقد نبهناك على فساده فيما سبق في فاتحة البحث ومع ما بيناه سابقا من وجوه الفساد
في كلامه يرد عليه انه اذا لم يكن للعلم سوى المفهوم البديهي حقيقة كما يراه الذاهبون الى بداهته على ما زعم هذا القائل فلا وجه لبنائه
على ما اعتقده المتاخرون من ان الانتزاعي لا حقيقة له سوى ما انتزعه العقل فقوله والانتزاعي على ما اشتهر بين المتاخرين حقيقته
ليست الا ما انتزعه العقل ليس له حاصل فانه اذا لم يكن للعلم حقيقة سوى المفهوم البديهي الحاصل في الذهن كان العلم هو
الحاصل في الذهن لا غير قطعا سواء كانت الكلية القائلة الانتزاعي لا حقيقة له الا ما انتزعه العقل صادقة اولا فافهم **قوله** وبطل
ذلك الطريق اعلم ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضيا له فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور
العام مطلقا واما المطلق فهو جزء خارجي للمقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ
العلم بالنور مقيدا لم يمكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور العلم المطلق لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص
فاندفع بما ذكره الشارح من الطريق الذوقي منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور مدركا بالكنه فهو باق بحاله
اذ يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فان قيل الكلام في مفهوم المقيد وهو بديهي لا محالة
لكونه انتزاعيا قلنا ان كان الكلام في المفهوم البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بداهته ولا الى جعل الخاص مقيدا فان
المفهوم وحصته بديهيان بداهة على ان الطريق الذي ذكره شائع فيما بينهم فلا يلائم تفسير الطريق الذوقي في كلام المص بما ذكره قول
المص ولي من عند نفسي الخ قال في الحاشية فرق بين العام والخاص وبين المقيد والمطلق بوجوه الاول ان المقيد يجب
ان يكون مركبا خارجيا والمطلق جزء منه بخلاف الخاص فانه قد يكون بسيطا والعام عرضيا له والثاني ان العام يجب حمله على
الخاص بالذات او بالعرض بخلاف المطلق والمقيد لامتناع الحمل بينهما والثالث ان الخاص له صورتان مختلفتان

بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية اذا عرفت هذا فنقول ان استلزام تصور الخاص بنفسه لتصور العام
مشروط بكون الخاص مدركا بالكنه وكون العام ذاتيا له بخلاف المقيد اذ تصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لان الصورة التفصيلية
لا تحصل بدون الاجزاء فبديهة المقيد يستلزم بديهة المطلق وما اشتهر ان استلزام بديهة الخاص لبديهة العام مشروط
بالشرطين المذكورين فهو مما لا يلتفت اليه لما تقرر ان العلم بالكنه مختص بالنظري فما يكون مدركا بالكنه لا يكون بديهيا
فضلا عن ان يستلزم بديهة العام نعم الاستلزام بين التصورين مسلم عند الشرطين المذكورين ان كان العام جنسا قريبا
اذ العلم بالكنه لا يتوقف على العلم بجميع الذاتيات بالغة ما بلغت انتهى وقد عرفت سابقا ان اختصاص العلم بالكنه بالنظري
من هفوات المتاخرين بل يجوز ان يحصل الحد والمحدود معا دفعة فبديهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بديهة العلم بكنه العام
قطعا على الشرطين المذكورين وهذا اذا لم يشترط في العلم بالشئ بالكنه العلم بجميع ذاتياته بالغة ما بلغت وكان العام ذاتيا قريبا و
اما اذا اشترط ذلك فبديهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بالعام بالكنه اذا كان العام ذا حد وان لم يكن ذا حد
فبداهة العلم بالخاص بالكنه يستلزم بداهة العلم بكنه العام لا بداهة العلم بالعام بالكنه اذ لا يمكن علمه بالكنه على هذا التقدير و
الحاصل ان العام اذا كان ذاتيا قريبا للخاص وكان الخاص مدركا بالكنه بالنظر او بالبديهة كان العام معلوما قطعا فان
كان العلم بالكنه مشروطا بالعلم بجميع ذاتيات الشئ بالغة ما بلغت وكان العام مما له ذاتيات وجب في علم الخاص بالكنه علم
العام بالكنه قطعا وان لم يكن العلم بالكنه مشترطا بالعلم بجميع الذاتيات او كان العام بسيطا لا ذاتي له لم يجب علمه بالكنه انما يجب
علم كنهه واما اذا كان العام ذاتيا بعيدا وعلم الخاص بالكنه فان لم يشترط في العلم بالكنه العلم بجميع الذاتيات لم يجب علم
العام الذي هو ذاتي بعيد للخاص اصلا وان اشترط ذلك وجب علمه قطعا فان كان العام ذا حد وجب علمه بالكنه وان كان
بسيطا وجب العلم بكنهه فقد علم بما ذكرنا ان ما اورده الشارح على استلزام بديهة العلم بالخاص بالكنه بديهة العلم بالعام من انه
لا مساغ لبديهة العلم بالخاص بالكنه مرفوع وان هذا الاستلزام ليس كليا بل كما يشترط فيه كون العام ذاتيا للخاص وكون
الخاص مدركا بالكنه كذلك يشترط فيه اما كون العام ذاتيا قريبا او كون جميع الذاتيات مدركة بالغة ما بلغت فافهم فان المقام لا تخلو
عن دقة **قوله** والقول بان الكلام لما اورد النظر على الدليل بان البديهي هو العلم بالنور مثلا لا تصوره فليس تصور الخاص
او المقيد حاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا كان للمجيب ان يجيب بانا لا نستدل ببديهة العلم بالنور على
بداهة حقيقة العلم حتى يقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصوره فضلا عن بداهة تصور حقيقة العلم بل لا يلزم من
حصول العلم بالنور تصوره اصلا ولا تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهة تصورها بل نستدل ببداهة تصور مفهوم العلم بالنور
الذي هو مفهوم مقيد بديهي على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا شك في ان بداهة تصور مفهوم المقيد يستلزم بداهة تصو

مفهوم المطلق فدفعه بان ذلك لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يكفي لتصور مفهوم المقيد البديهي تصور المطلق بوجه اجمالي
حاصل في الذهن بجميع القيود الكلام ليس في تصوره بوجه اجمالي حاصل في الذهن بنفسه فانه بديهي قطعا بل الكلام في العلم بالكنه لا في العلم بكنهه فانه
بديهي البتة فالظاهر من كلام الشارح لهذا ارادة بداهة مفهوم المقيد البديهي بكنهه لا يستلزم بداهة حقيقة العلم بالكنه بل يجوز ان يكون علمها بالكنه نظريا
فلا يجدي الاستدلال نفعا اذ لا ينفي نظرية حقيقة العلم فمراده لعلمه بوجه اجمالي علمه بكنهه بالوجه الاجمالي لا نفس حقيقة المجملة التي هي
في مرتبة الحدود وبناء كلامه على ان الكلام ههنا في العلم الحقيقي لا في المعنى المصدري ولا في مفهوم مبدء الانكشاف ونحوه اذ لو
كان الكلام في المعنى المصدري او في مفهوم مبدء الانكشاف ما احتيج الى الاستدلال على بداهة العلم اذ لا يرتاب احد في بداهة
المفهومين المذكورين فلا يرد عليه ان الكلام في المعنى المصدري والعلم بالنور حصة منه وهذه الحصة بديهية التصور وبداهة تصورها
يستلزم بداهة تصور المطلق قطعا ولا يمكن ان يكون تصوره علما بالكنه اذ ليس له حد لبساطته فلا يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون
علمها بالكنه نظريا فالاستدلال نفي نظرية العلم قطعا نعم يرد على الشارح ان كلامه مبني على ان العلم بكنه الشيء بديهي مطلقا وعلمه
بالكنه نظري مطلقا وقد نبهناك على فساده فيما سبق ولو كان الامر كما زعم كان النزاع لفظيا كما سلف فالوجه ان يقال انه ان
اريد بالعلم المقيد البديهي الذي استدل ببداهته على بداهة العلم المطلق العلم بمفهوم العلم المصدري المتعلق بشيء خاص فبداهته مسلمة
لكن لا يلزم منه الا ان يكون العلم المطلق بالمعنى المصدري بديهيا ولا نزاع فيه انما النزاع في العلم الحقيقي وان اريد به العلم
بحقيقة العلم المتعلق بشيء خاص فلا نسلم بداهته فضلا عن ان يستلزم بديهته بداهة العلم بحقيقة العلم المطلق ولعلك قد تفطنت بما
تلونا عليك بان القول الفصل في هذا المقام ان العلم بالمعنى المصدري ومفهوم مبدء الانكشاف ونحوه من البديهيات الاولية والعلم
الحقيقي الذي هو مصداق المعنى الاول من النظريات الغريقة في الخفاء **قوله** ولهذا افترقت الفرق علم انهم اختلفوا في العلم
اختلافا عظيما فلنقص عليك حاله فنقول المذاهب التي بلغتني ثلثة عشر الاول ان العلم اضافة وتعلق بين العاقل والمعقول
وهذا ما ينسب الى بعض المتكلمين النافين للوجود الذهني وهم يجوزون الاضافة الى المعدوم الصرف فيما اذا لم يكن المعلوم موجودا
في الخارج الثاني مذهب علمائنا الماتريدية القائلين بان العلم صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم سواء كان المعلوم موجودا
او معدوما ولا يبالون بتعلق تلك الصفة بالمعدوم الصرف فيما اذا كان المعلوم غير موجود في الخارج لنفيهم الوجود الذهني وهؤلاء
يسمو بالحالة الانجلائية الثالث مذهب الفلاسفة القائلين بالوجود الذهني للاشياء بانفسها في الذهن الذاهبين الى ان
العلم هو الحاضر عند المدرك ومصداقه ليس حقيقة واحدة بل هو في علم المدرك بذاته وصفاته ومعلولاته نفس المعلوم اياما كان
وفي علمه بالاشياء الغائبة عنه صور تلك الاشياء الحاصلة عند المدرك المتحدة معها بالحقيقة المغايرة اياها بالاعتبار فهي بالحقيقة ليست
من مقولة واحدة بل من مقولة المعلوم اية ما كانت الرابع مذهب الاشراقية القائلين بان الموجود في الذهن مثال المعلوم وشبحه

المغاير اياه بالحقيقة وہو العلم به وہو عندہم من مقولة الكيف الخامس مذہب الصدر الشيرازی المعاصر للمحقق الدوانی من ان الاشيا
تحصل فی الذہن فتنقلب فی الذہن كيفا فصورہا الذہنية التی ہی من مقولة الكيف ہی العلم بہا والفرق بين ہذا المذہب
والمذہب الثالث ان ہذا القائل يظن ان الشئ يحصل فی الذہن بنفسه لكنه ينقلب فی الذہن كيفا وينسلخ عن حقيقته التی
ہی له فی الخارج عند حصوله فی الذہن بخلاف اصحاب المذہب الثالث فانہم يرون ان حقائق الاشيا باقية عند حصولہا
فی الذہن والفرق بينه وبين المذہب الرابع ان ہذا القائل يظن ان الاشيا تحصل بانفسہا فی الذہن لكنہا تنقلب فی الذہن
كيفا بخلاف اصحاب المذہب الرابع فان الاشيا لا تحصل بانفسہا فی الذہن عندہم بل انما تحصل فی الذہن امثالہا واشباحہا
السادس مذہب الصدر الشيرازی فی الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسہا فی عالم آخر والنفس مبدعة لتلك
الصور السابع مذہب صاحب الافق المبين من ان العلم عبارة عن الوجود الانطباعی للصورة الحاصلة فی الذہن يعنی حصول
الصورة الثامن مذہب القائلين بان العلم ہی الحالة الادراكية المعبر عنہا بدانش وفی ہذا المذہب مذہبان احدہما مذہب
المص وبعض المتاخرين من ان تلك الحالة انتزاعية مختلطة متحدة مع الصورة والآخر انہا صفة منضمة متعلقة بالصورة الذہنية
تعلق الفعل بما وقع عليه موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة وہذا لا يغاير مذہب الماتريدية الا انہم لا يقولون بالوجود الذہنی واصحاب
ہذا المذہب يقولون به لكنہم اختلفوا فيما بينہم فذہب الجمہور منہم الی ان الاشيا حاصلة بانفسہا فی الذہن فصورہا المتحدة معہا
بالحقيقة ہی متعلقات العلم واختلف ہولاء فی ان الحصول فی الذہن ہل ہو عبارة عن الحلول فيه وہو من قبيل حصول الشئ
فی الزمان او المكان وذہب نحن الی ان الحاصل فی الذہن امثال الاشيا واشباحہا المخالفة لہا بالحقيقة وہی متعلقات
العلم بالذات فان عدت ہذه الاختلافات اختلافات فی العلم من حيث كونہا اختلافات فی متعلق العلم كانت المذاہب اربعة
والا كان فيه مذہبان الاول ان الحالة الادراكية صفة انتزاعية والثانی انہا صفة انضمامية فہذه تسعة مذاہب والعاشر مذہب
القائلين بان العلم ہو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثانی عشر مذہب من يقول ان العلم ہو انتقاش المدرك بصورة
ويجعله من مقولة الانفعال والثالث عشر مذہب الشارح وہو ان العلم ہو الواجب سبحانه فہذه ہی المذاہب التی وقفت عليہا
وما ذہب اليه البعض من ان العلم ہو مقارنة العاقل والمعقول فی العقل الفعال فلعله ہو المذہب العاشر واما الاحتمالات
العقلية فلا تكاد تحصی وتحقيق الحق وابطال الباطل يأتی ان شاء الله تعالی فی الحواشی المستانفة **قوله** وتفصيله ظاہر ہذا الكلام
يدل علی ان الاختلاف انما ہو فی علم النفس بما ہو غير ذاتہا وصفاتہا وليس الامر كذلك فان المتكلمين القائلين بكون العلم
اضافة او صفة ذات اضافة يقولون ان العلم مطلقا سواء كان علما بذات المدرك وصفاته ومعلولاته او بما وراءہا اضافة او
صفة ذات اضافة فالاختلاف معہم لا يختص بعلم المدرك بما سوی ذاته وصفاته ومعلولاته لكن لما لم يكن جميع المذاہب حاصلة

في مطلق العلم الشامل لعلم المدرك بذاته وصفاته ولعلمه بالاشياء الغائبة عنه كمذهب من يقول ان العلم هو الصورة الحاصلة
المتحدة بالحقيقة مع المعلوم او انه مثاله المغاير له بالماهية او ان العلم بالاشيار الغائبة عنه هو الحالة الادراكية وعلمه بذاته وصفاته نفس
ذاته وصفاته فخص مورد النزاع لعلم النفس بما سوى ذاتها وصفاتها والتفصيل ان مطلق العلم اما حقيقة واحدة مشتركة بين علم
الواجب وبين علم الممكن اولا على الاول اما ان يكون عبارة عن نفس الاضافة والتعلق وهو مذهب لبعض المتكلمين او يكون عبارة
عن صفة ذات اضافة وهو مذهب علمائنا الماتريدية او يكون عبارة عن اتحاد العاقل مع المعقول والعقل الفعال وهو
مذهب **فرفوريوس** واتباعه او يكون عبارة عن الوجود الذي هو نفس الواجب وهو مذهب الشارح وعلى الثاني اما ان يكون
علم الممكن مطلقا سواء كان علمه بذاته وصفاته او علمه بالاشيار الغائبة عنه حقيقة واحدة مغايرة بالذات لعلم الواجب سبحانه
وهو الذي ذهبنا اليه فان علم الواجب تعالى سواء كان بذاته او بغيره نفس ذاته الحقة عندنا وعلم من سواه سبحانه سواء كان عقلا
او نفسا حالة ادراكية انجلائية يعبر عنها بدانش لكنها اذا تعلقت بذات المدرك وصفاته سميت علما حضوريا واذا تعلقت بالاشياء
الغائبة عنه كان تعلقها بها بواسطة اشباحها المرتسمة في المدرك المحاكية لها المغايرة اياها فيكون تعلقها بالاشباح اولا و
بالذات وبذوات الاشباح ثانيا وبالعرض فتلك الحالة اذا قيست الى الاشباح كانت علما حضوريا اذ لا وساطة هناك
للصورة والاشباح من صفات النفس او النقل لقيامها بها فعلمها من قبيل علم المدرك لصفاته واذا قيست الى ذوات الاشباح
كانت علما حصوليا لكون الصور اعني الاشباح وسائط في الانكشاف واما ان لا يكون علم الممكن مطلقا حقيقة واحدة وذلك
بان يكون العلم الحضوري اي ما لا يكون بواسطة الصور عين ذات المدرك ذاتا واعتبارا ولا يكون العلم الحصولي كذلك
فاما ان يكون العلم الحصولي حقيقة واحدة اولا يكون كذلك بل يكون عين المعلوم حقيقة وغيره بالاعتبار فيكون العلم حقائق
متخالفة حسب تخالف المعلومات بالحقائق وعلى الثاني اما ان يكون العلم صفة قائمة بالعالم وهو مذهب الجمهور من ان العلم هو الصورة
الحاصلة القائمة بالذهن المتحدة مع المعلوم حقيقة او يكون العلم صورا قائمة بانفسها وهو ما ذكره الصدر الشيرازي في الاسفار
وعلى الاول اما ان يكون العلم عبارة عن الحاصل في الذهن من الاشيار اعني اشباحها المغايرة لها بالحقيقة وهو مذهب
الشيخ المقتول واتباعه ومذهب الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني آئل الى هذا المذهب اولا يكون كذلك فاما ان يكون
العلم عبارة عن انطباع الصورة في الذهن اعني الحصول الذهني وهو مذهب صاحب الافق المبين او عبارة عن انتقاش
النفس بالصورة وهو مذهب القائلين بان العلم انفعال او عبارة عن حالة اخرى فتلك الحالة اما انتزاعية وهو مذهب
المص وبعض المتاخرين او انضمامية وهو مذهب العلامة القوشجي وغيره فهذا اضبط المذاهب المشهورة التي عثرنا عليها
**قوله** فاما بالاضافة فقط هذا مذهب العوام من المتكلمين وبطلانه ان النزاع انما هو في العلم بمعنى مبدا الانكشاف ولا يمكن

ان يكون مبدء الانكشاف حقيقة نفس الاضافة والتعلق لان الاضافة امر انتزاعي فلا واقعية له الا باعتبار منشاء الانتزاع
فالعلم حقيقة منشاء انتزاع الاضافة لا نفسها ويشكل عليهم ان الاضافة لا تعقل الا بين شيئين والمعلوم قد يكون معدوما في
الخارج فلا يتعلق العلم بالمعدوم الخارجي مع ان تعلق العلم به ضروري ولا سبيل لهم الى القول بوجود المعدومات الخارجية
في الذهن لنفيهم الوجود الذهني ولا الى ارتكاب ثبوت المعدومات بدون الوجود لان ذلك صريح البطلان فالمعدوم الخارجي
لما كان معدوما محضا ولا شيئا بحتا استحال تعلق العلم به وايضا العلم يساوق التميز ومن المستحيل امتياز اللاشيء المحض هذا
كما يبطل هذا المذهب يبطل مذهب الماتريدية ايضا لانهم ايضا نافون للوجود الذهني ولثبوت المعدوم فيلزم عليهم ايضا تعلق
العلم باللاشيء البحت وتميز المعدوم الصرف ولا غبار على مذهب الماتريدية غير انه يلزم عليهم تميز المعدوم المطلق وتعلق العلم
به كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى ثم يرد على القائلين بكون العلم اضافة ان الاضافة ليست موجودة في الخارج والوجود عندهم
محصور في الخارجي فالعلم عندهم معدوم مطلق ولا شيء بحت وهو صريح البطلان فافهم **قوله** وهو وصف ذو اضافة هذا
هو مختار علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى ويسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلائية وهو لا رشكر الله سعيهم قد اصابوا في ان
منشاء الانكشاف هي الحالة الانجلائية لكنهم قد اخطاؤا في نفي الوجود الذهني اذ يلزمهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق
العلم باللاشيء المحض وتميز المعدوم الصرف وايضا قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا هي تلك الحالة الانجلائية
فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف هؤلاء في ان العلم اي العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق هل
هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققا في الواقع
كان العلم المتعلق به علما مطابقا والا كان جهلا غير مطابق **قوله** فعلى الاول من مقولة الكيف الذاهبون الى ان العلم هي الحالة
المعبرة عنها بدانش فرقتان فرقة زعمت انها انتزاعية وفرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة الكيف
لصدق رسم الكيف عليها وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة الكيف لانحصار الكيف في الاعراض
الانضمامية في غاية السقوط لان كثيرا من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية وغيرهما ثم ان القول بكون تلك الحالة انتزاعية
باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشاء الانكشاف حقيقة ومنشاء الانكشاف حقيقة يستحيل ان يكون امرا انتزاعيا وان التجاري
منشاء الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي منشاء الانكشاف حقيقة انضمامية **قوله**
وعلى الثاني القائلون بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افترقوا فرقتين فرقة مذهب الى ان الحاصل من الشيء في الذهن الذي
هو العلم مثال ذلك الشيء وشبحه المغاير له بالماهية وفرقة تزعم ان الحاصل من الشيء في الذهن نفس حقيقته وهو العلم فالاولون يذهبون
الى ان العلم مطلقا وهو الشبح الحاصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن

ذلک لا یستقیم علی مذہبہم بل العلم عندہم تابع للمعلوم فان کان المعلوم جوہرا کان العلم جوہرا وان کان ذاک کیفا کان ہذا کیفا وہکذا ولا
یتضح حقیقة الحال لا یبسط واسہاب فی المقال فنقول ہہنا مقامان الاول ان ہولاء الذاہبین الی کون العلم ہو الحاصل فی الذہن
سواء کان نفس الشیٔ او مثاله لماذا ذہبوا الی ذلک وہل ما ادعوہ دلیلا علی رأیہم حق او باطل والثانی ان النزاع بین القائلین
بحصول الاشیاء بانفسہا وبین القائلین بحصول الاشباح فی ای امر وان الحق مع ای من الطائفتین اما المقام الاول
فتفصیله ان جمہور الفلاسفة لما رأوا ان صور الاشیاء تحصل فی المدرک والاذہان عند العلم بہا کما یشہد به الرجوع الی الوجدان
ویدل علیه دلائل الوجود الذہنی زعموا ان مناط انکشاف الاشیاء عند المدرک ہی صورہا الحاصلة فی ذہن المدرک فغیر الحاصل
فی الذہن لیس علما بل ہو العلم اذ العلم ہو منشأ الانکشاف وہو الصورة وایضا لما ابطل ہولاء کون العلم عبارة عن زوال امر و
احالوا ان لا یحصل ولا یزول شیٔ عند العلم بامر لامتناع استواء حال العلم وما قبله بالبداہة اوجبوا ان یحصل امر فی المدرک عند العلم
بشیٔ والحاصل فی المدرک ہو صورة ذلک الشیٔ فہی العلم به وربما قال قائلہم ان ادلة الوجود الذہنی ان تمت دلت علی ان العلم
ہو الحاصل فی الذہن وربما اعتصم من یوثق به منہم بان العلم قد یکون مطابقا وقد یکون جہلا غیر مطابق فالعلم یتصف بالمطابقة
واللامطابقة بمعنی العدم وغیر الصورة لا یتصف بہما فالعلم ہی الصورة فہذا ما بلغنی من ائمتہم ولا یذہب علی ذی مسکة ان کل ما حسبوا
لغو لا طائل تحته اما الاول فلان حصول صور الاشیاء فی الذہن عند العلم بہا مسلم لا ریب فیه لکن لا یلزم منه ان یکون منشأ الانکشاف
ہو الحاصل فی الذہن لجواز ان یکون الحاصل فی الذہن متعلق العلم ولا یکون ہو نفس العلم ولا یجب ان یکون کل ما لا بد منه فی
انکشاف الاشیاء علما بالاشیاء وذلک ظاہر جدا واما الثانی فلانه لا یلزم من عدم کون العلم زوال امر وامتناع استواء حال العلم و
ما قبله الا ان یوجد فی المدرک صفة لم تکن فیه قبل الادراک ہی منشأ الانکشاف واما ان یکون تلک الصفة صورة المعلوم فغیر
لازم لجواز ان یکون الحالة الانجلائیة متعلقة بصورة المعلوم واما الثالث فلان المذکور فی کتب القوم لاثبات الوجود الذہنی
اربعة دلائل الاول انا نحکم علی ما لیس موجودا فی الخارج فیجب وجوده فی الذہن وہذا انما یدل علی ان المحکوم علیه یجب وجوده فی
الذہن لا علی ان العلم ہو الحاصل فی الذہن والثانی ان الکلی موجود ولیس فی الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا لا یدل علی کون
الصورة علما والثالث ان اضافة العلم الی شیٔ یستدعی وجوده فما لا وجود له فی الخارج وقد تعلق به العلم موجود فی الذہن اذ لا یعقل
الاضافة الی المعدوم الصرف وہذا ایضا انما یدل علی ان متعلق العلم موجود فی الذہن لا علی ان العلم ہو الصورة الحاصلة فی الذہن
والرابع ان القضایا الحقیقیة لا یکون الحکم فیہا علی الموجودات الخارجیة ولا بد ان یکون للمحکوم علیه وجود واذ لیس فی
الخارج فہو فی الذہن وہذا ایضا انما یدل علی وجود المحکوم علیه فی الذہن لا علی کون العلم ہو الصورة واما الرابع فہو فی
غایة السخافة فان المطابقة واللامطابقة ان ارید بہما مطابقة المعلوم والاتحاد معه بالحقیقة والماہیة وعدمہا او ارید بہما انطباق

المثال علی ما ہو مثال لہ وعدمہ فکون المطابقۃ واللامطابقۃ بہذا المعنی من اوصاف العلم ممنوع فانہ اول النزاع ولیس مدار
الجہل المرکب والعلم المقابل لہ علی اتصاف العلم بہما بہذا المعنی وان ارید بہما الانکشاف الواقعی وعدمہ فمسلم انہما من شئون
العلم ولانم ان الکشف الواقعی وعدمہ لا یتصف بہ غیر الصورۃ فالغلط انما نشا من اشتباہ المطابقۃ واللامطابقۃ
بالمعنی الاخیر بالمعنی الاول واما المقام الثانی ففیہ مبحثان الاول تحدید محل النزاع وتصویرہ وذلک انہ لا یرتاب
فی ان الاشیاء اذا علمت یحصل منہا فی الذہن معان ومفاہیم لم تکن حاصلۃ فیہ قبل فزید مثلا اذا ابصرناہ والانسان
مثلا اذا عقلناہ حصل فی اذہاننا من زید امر لم یکن حاصلا فیہا من قبل ومن الانسان معنی لم یحصل فیہا قبل فاختلف
القائلون بالوجود الذہنی فی ان الحاصل فی الذہن ہل ہو نفس ذلک الشیٔ الذی حصل منہ فی الذہن ہذا الحاصل
وعینہ بالحقیقۃ او امر مغایر لہ فذہب جمہور المشائیۃ الی ان الحاصل من الشیٔ فی الذہن عین ذلک الشیٔ حقیقۃ وذہب
شیخ الاشراق الی انہ مغایر لذلک الشیٔ بالحقیقۃ والماہیۃ فالحاصل من زید والانسان فی الذہن عند الاولین نفس
حقیقۃ زید والانسان الا انہ لا یترتب علی الحاصل منہما فی الذہن آثار تترتب ہی علیہما فی نحو وجودہما الخارجی والکان الحاصل
نفس حقیقتہما وعند الآخرین لیس الحاصل فی الذہن نفس حقیقتہما بل مثالہما وشبحہما حتی ان الحاصل فی الذہن منہما
کالصورۃ المنعکسۃ من الشیٔ المنطبعۃ فی المرآۃ فصورۃ زید الحاصلۃ فی الذہن لیست عینہ کالصورۃ المنعکسۃ من زید المنطبعۃ فی المرآۃ
لیست عینہ وانما اطلاق زید علی صورتہ الذہنیۃ کاطلاق اسمہ علی تمثالہ کذا معنی الانسان الحاصل فی الذہن لیس عین الانسان
بل کانہ تمثال للحقیقۃ الانسانیۃ واطلاق الانسان علی المعنی الحاصل تجوز کاطلاق اسم الشیٔ علی تمثالہ ولذا لا یترتب علی الحاصل
فی الذہن آثار الشیٔ فالصورۃ الذہنیۃ الحاصلۃ من زید لیست زیدا ولا انسانا ولا قائما ولا قاعدا ولا ابا ولا ابنا ولا غیر ذلک کما ان المعنی
الحاصل من الانسان لیس انسانا ولا حیوانا ولا ناطقا ولا ضاحکا ولا کاتبا ولیس عدم ترتب آثار الشیٔ علی الحاصل منہ فی الذہن
لاجل انہ موجود بوجود ظلی بل لاجل انہ لیس ذلک الشیٔ انما ہو شبحہ المغایر لہ فہذا تحدید محل النزاع وتحریرہ ثم اختلف الاولون
فیما بینہم فذہب بعضہم الی ان الحاصل فی الاذہان نفس الموجود فی الاعیان وان الموجود فی الذہن والمتحقق فی الخارج واحد بالعدد
وہو مذہب المحقق الدوانی فی حواشیہ علی شرح التجرید وذہب البعض الی ان الماہیات محفوظۃ ذہنا وخارجا دون الاشخاص
والیہ یشیر کلام الشیخ فی قاطیغوریاس الشفاء وفی فصل العلم من الہیات الشفاء فانہ ذہب ہناک الی انحفاظ الماہیات فی
الذہن فقد بطل انحفاظ الشخص بعینہ المبحث الثانی فی تحقیق الحق فی ہذا المقام فاعلم ان کون العلم ہی الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن
باطل مطلقا سواء کانت الصورۃ متحدۃ مع ذی الصورۃ فی الحقیقۃ او مغایرۃ لہ فیہا کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی واما ان الحاصل من
الشیٔ فی الذہن ہل ہو شبح الشیٔ او نفس حقیقتہ فالحق فی ذلک ان الحاصل فی الذہن من الشیٔ لیس نفس حقیقتہ بل شبحہ ومثالہ و

ان كان مخالفا لما عليه السواد الاعظم واعتمدوا عليه في اثبات حصول الاشياء بانفسها في الذهن ليس قابلا للتعويل ولنمهد قبل تفصيل ذلك مقدمة وهي انه يستحيل ان يحصل الاشخاص العينية بما هي اشخاص في الذهن اما اولا فلان الواحد بالعدد لا يتعدد وجوده بالبديهة اذ لا معنى لموجودية شيء واحد بوجودين واما ثانيا فلان تعدد الوجود مساوق لتعدد التشخص ومن المستحيل بديهة تشخص شخص واحد بتشخصين وصيرورة شخص واحد بما هو كذلك شخصين وهذا ظاهر غني عن تجشم الابانة فقد بطل مذهب من يرى ان الموجود في الذهن والموجود في الخارج واحد بالعدد اذا عرفت هذا فاعلم ان الذاهبين الى حصول الاشياء بانفسها في الذهن استدلوا على مذهبهم بوجهين الاول ان شبح الشيء مباين له ومباين الشيء لا يمكن ان يكون كاشفا له والحاصل من الشيء في الذهن كاشف له لا محالة فالشبح ليس حاصلا من الشيء في الذهن وهذا في غاية السقوط فان امتناع كون مباين الشيء كاشفا له لم يدل عليه بعد دليل ودعوى الضرورة في ذلك غير مسموعة بل هذه المقدمة لا تكاد تفترق من اصل الدعوى الا في العنوان على ان ذلك لا يستقيم على اصولهم في كثير من فصولهم فانهم يذهبون الى ان وجه الشيء المباين له بالحقيقة ربما يكون كاشفا له فلما جوزوا ان يكون وجهه الحاصل في الذهن كاشفا له فهلا جوزوا ان يكون شبحه الحاصل فيه كاشفا له فان زعموا ان كاشف الشيء لا بد ان يكون محمولا عليه والشبح لا يحمل على ذي الشبح ففيه ان الاثر الحاصل من الشيء في الذهن وان كان متحدا معه على رأيهم بحسب الماهية فليس متحدا معه في الوجود لان وجوده ذهني ووجود الشيء خارجي على انه لا يرتاب في ان تمثال الشيء قد يكون كاشفا له ومرآة لملاحظته فلما جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون شبح الشيء كاشفا له ومرآة لملاحظته الثاني ان دلائل الوجود الذهني ان تمت دلت على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فانها تدل على ان ما يتعلق به العلم لا بد ان يكون حاصلا في الذهن ممتازا عنده فلا بد من تمثل نفس الشيء في الذهن فان تعلق العلم بالشبح المغاير للشيء لا يكفي لانكشاف الشيء وامتيازه على ان المحكوم عليه لا بد ان يكون موجودا في الذهن فان الحكم على شبح الشيء المغاير له لا يتعدى من المثال اليه فلا بد ان يتمثل في الذهن نفس الشيء والجواب اما عن الاول فهو ان التشخص الخارجي لا يحصل بنفسه في الذهن كما مر في المقدمة الممهدة بل الحاصل فيه انما هو امر مغاير له وجودا وتشخصا وان شاركه في الماهية النوعية كما يظن هؤلاء فلما كفى تعلق العلم بالامر المغاير للشيء وجودا وتشخصا في انكشاف التشخص العيني فلم لا يكفي تعلق العلم بالشبح المأخوذ منه المغاير اياه في انكشافه وايضا لما جوز هؤلاء ان يكون تعلق العلم بوجه الشيء المباين له بالماهية الحاصل في الذهن المغاير لذلك الشيء بالماهية وبالوجود والتشخص كافيا في انكشاف نفس الشيء فما بالهم لا يجوزون ان يكون تعلق العلم بشبح الشيء كذلك فيكون للشبح علاقة مع ذي الشبح بها يكون تعلق العلم بالشبح كافيا في انكشاف ذي الشبح وايضا الصورة الحاصلة في الذهن من زيد مثلا المشاركة له بحسب الماهية على رأي هؤلاء لها نحوان من العلاقة مع زيد الاول انها محاكية زيد والثاني انها مشاركة له بالماهية فلا يخلو اما ان يكون العلاقة التي بها يكون الصورة كاشفة لزيد هي المحاكات فهي متحققة بين الشبح وبين ذي الشبح

ايضا ويكون هي المشاركة في الماهية فيلزم ان يكون الصورة الحاصلة من زيد كاشفة لعمرو لانها يشاركه ايضا في المهية على
راي هولاء فان زعموا ان مجموع العلاقتين يورث الكشف فعليهم ان يدلوا على ذلك ببرهان على ان الفطرة لعلها تكفي مؤنة
ابطال هذا الاحتمال فان حال الصور الذهنية بالقياس الى ذوات الصور كحال التمثال بالقياس الى ما هو تمثال له فكما كان
التمثال مما ينتقل منه الذهن الى ذي التمثال فلم لا يجوز ان يكون الشبح مما ينتقل منه الذهن الى ذي الشبح فان قيل على تقدير
القول بحصول اشباح الاشياء في الذهن يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء معلوما بالكنه او بكنهه اذ المعلوم على هذا التقدير
اولا وبالذات هو الشبح وثانيا وبالعرض هو ذو الشبح والشبح كانه وجه لذي الشبح فعلى هذا التقدير ينحصر العلم في العلم بالوجه قلنا على
تقدير القول بحصول الشبح حصول نفس الشئ في الذهن مستحيل كما سيلوح فان اريد بالعلم بالشئ بالكنه او علمه بكنهه ما يحصل فيه
نفس الشئ او نفس ماهيته فهو مستحيل قطعا واستحالته لازمة ملتزمة وان اريد به ما ينكشف فيه نفس الشئ او نفس ماهيته فانتفاؤه
غير لازم على تقدير القول بالشبح فان من الاشباح ما هو شبح لنفس الشئ او لنفس ماهيته كمعنى الانسان او معنى الحيوان الناطق
الحاصلين في الذهن وهو كاشف لنفس الشئ او لنفس ماهيته وحصول نفس الشئ في الذهن غير ضروري في انكشافه وليس
النزاع الا فيه فدعوى الضرورة فيه غير مسموعة ومنها ما هو شبح لوجه الشئ كمعنى الكاتب الحاصل في الذهن فانه شبح لعرضي
الانسان فهو كاشف لذلك العرضي وبواسطته للانسان مثلا فا لعلم المتعلق بالقسم الاول من الشبح علم الشئ بالكنه او علم بكنه
الشئ والعلم المتعلق بالقسم الثاني منه علم الشئ بالوجه وقد فصلنا ذلك فيما سبق في شرح قول المصـ وهو الحاضر عند المدرك
واما عن الثاني فهو انه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورته الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل اصلا فضلا
على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون المحكوم
عليه هو الهوية الخارجية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية
لصدق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في المهية كما هو مذهب هولاء او مغايرة لها بالماهية كما هو مذهب اصحاب
المثال اذ على هذا التقدير لا يكون وجود شخص من المهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجود عمرو لا يكفي لصدق
الحكم على زيد فعلى هذا التقدير لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا ولو قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على
التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الذهنية الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة
لها وجودا وتشخصا وان كانت مشاركة لها في المهية فلم لا يتعدى الحكم على شبح شئ منه الى ذلك الشئ فالتغاير بحسب الوجود
والتشخص فقط والتغاير بحسب الوجود والتشخص والماهية جميعا سيان في الامتناع عن الصدق والحمل وعدم الامتناع
عن الكشف والمرآتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشئ الى ذلك كما يحكم على المتحيز بانه مشار اليه فيتعدى الحكم

من معنی التحیز الی الجسم فلم لایتعدی الحکم من شبح الشئ الی ذلک الشئ وبالجملة فدلائل الوجود الذهنی لاتدل علی حصول الاشیاء
بانفسها فی الذهن کما حسبه الجمهور فقد بان بما ذکرنا انما عولوا علیه فی اثبات حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن لاینبغی ان یعول علیه
واما ابطال رأیهم فتفصیله ان ہولاء اختلفوا فی ان حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن ہل ہی من قبیل حصول العرض فی موضوعه
او لیس من ذلک القبیل بل الصور الموجودة فی الذهن قائمة بانفسها والاول مذہب الجماہیر والثانی مذہب العلامة القوشجی
والصدر الشیرازی وسیاتی انشاء الله تعالی ابطال المذہب الثانی بابسط وجه فی شرح قول المصـ فانها من حیث الحصول
فی الذهن معلوم ومن حیث القیام به علم واما المذہب الاول ففیه مذہبان الاول مذہب المحقق الدوانی واشیاعه من
انحفاظ الهویة العینیة فی الذهن وقد ابطلناه فی المقدمة الممهدة التی ذکرناها آنفا وتفصیله ان حصول الشئ فی الذهن لما کان
عبارة عن الحلول فیه کان الهویة الجوہریة العینیة عند حصولها فی الذهن حالة وعرضا فی الذهن فکیف یذہب وہم عاقل
الی ان الهویة الجوہریة العینیة قد صارت عرضا وتشخصها باق کما کان وایضا التشخص الخارجی الحاصل فی الذهن اما ان یکون
موجودا فی الذهن بوجود یترتب علیه الآثار الخارجیة او لایکون کذلک علی الاول یکون بما ہو موجود بوجود ظلی لایترتب
علیه الآثار موجودا بوجود اصلی یترتب ہی علیه وہو صریح البطلان وعلی الثانی یکون الوجود الخارجی منسلخا عنه عند حصوله
فی الذهن فیکون التشخص الخارجی منسلخا عنه عند حصوله فی الذهن ضرورة تساوق الوجود والتشخص فلا معنی لانحفاظ الهویة
العینیة فی الذهن والثانی مذہب الجمهور وہو انحفاظ المهیة ذہنا وخارجا ویبطله اولا انا قد حققنا فی فواتح مبحث الجعل ان
مصداق الوجود نفس المهیة بلا زیادة امر علیها وانضمام عارض الیها فالمهیة التی توجد فی الخارج بنفس ذاتها بلا انضیاف
عارض الیها مصداق للموجودیة الخارجیة والوجود الخارجی ہو نحو الوجود الذی یترتب علیه الآثار الخارجیة فالمهیة التی توجد
فی الخارج یستحیل وجودها فی الذهن والا کانت عند وجودها فی الذهن مصداقا للموجودیة الخارجیة ومنشأ لترتب الآثار
العینیة وہو صریح البطلان وثانیا انه لو حصلت المهیة الجوہریة بنفسها فی الذهن کانت حالة فیه والحلول نحو من الوجود
فیکون مصداق الحلول نفس حقیقتها لما حققنا فیما سبق من ان مصداق الوجود فی کل شئ عینه فیکون نفس الحقیقة الجوہریة
بذاتها مصداقا للحلول فی المحل والحاجة الیه فلا تکون حقیقة جوہریة بل طبیعة ناعتیة عرضیة فیستحیل وجودها بدون
الموضوع فلا یوجد فرد منها قائما بذاته وثالثا ان حصول الماہیات الخارجیة بانفسها فی الذهن انما یتصور لو کان التشخص
عبارة عن المهیة المعروضة للتشخص حتی یمکن ان یحصل الماہیة فی الذهن بعد تجریدها ایاها عن التشخص العارض واذ
قد بطل کون التشخص عارضا للمهیة وثبت انه نفس المهیة کما مر منا اشارة الیه بطل حصول المہیات الخارجیة فی الذهن و
مما اعضل الامر علی ہولاء انه یلزم ان یکون الجوہر عرضا فی الذهن وقد اجابوا عنه بوجوه واہیة سنتلوہا علیک وننبہ

فسادها فيما بعد انشاء الله تعالى فقد اتضح حق الاتضاح ان الحق هو القول بحصول الاشباح وان القول بحصول الاشياء بانفسها يفضى الى مفاسد مفضية الى الافتضاح غنية عن الابانة والايضاح فافهم وانتظر ما يتلى عليك فيما بعد انشاء الله تعالى **قوله** عند الزاعمين بالشبح والمثال قد عرفت انه اذا علمت الاشياء حصلت منها فى ذهن العالم صور ومفاهيم وتلك الصور والمفاهيم مغايرة بالماهية لذوات الصور فصورة زيد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة الانسان الموجودة فى الخارج كما مر تحقيقه فتلك الصور والمفاهيم هى العلوم عند اولئك الزاعمين وهى المسماة بالامثال والاشباح وتلك الاشباح لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن واعتبار انفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهى عند هؤلاء بالاعتبار الاول علوم وبالاعتبار الثانى معلومات والاشياء ذوات الاشباح انما هى معلومة بوساطة الاشباح هذا تصوير مذهبهم وليس مرادهم بالشبح الحالة الانجلائية التى يقول بها علماؤنا الماتريدية فان تلك الحالة حقيقة واحدة والاشباح حقائق متخالفة فان مفهوم الانسان وهو شبحه غير مفهوم الفرس وهو شبحه واما الحالة فهى حقيقة واحدة وان كانت متعلقاتها مختلفة والتغاير بين الحالة المتعلقة بالانسان وبين الحالة المتعلقة بالفرس تغاير شخصى وحقيقتهما واحدة والتغاير بين مفهوم الانسان وبين مفهوم الفرس الذان هما شبحا الانسان والفرس حقيقى فما افاده خاتم الحكماء قدس سره من ان المراد بالشبح كيفية قائمة بالنفس يكون لها مناسبة بالشئ بها يكون مبدء لانكشاف ذلك الشئ وهذا بالحقيقة راجع الى ما ذهب اليه مشائخنا الماتريدية رفع الله اعلامهم فانهم لم يزيدوا فى تفسير العلم على الحالة الانجلائية انتهى لم نحصله بعد ثم ان القول بكون العلم هو الشبح والمثال باطل اما اولا فلانك قد عرفت ان الاشباح حقائق متخالفة وبداهة العقل شاهدة بان العلم حقيقة واحدة وان تخالفت متعلقاتها فليس العلم هو الشبح واما ثانيا فلان الحاصل فى الذهن من الشئ الواحد صورة واحدة بالبداهة وباعتراف هؤلاء ومن المعلوم ان متعلق العلم حقيقة ليس هو العين الخارجى لانه قد يكون منتفيا والعلم متحقق ومن المستحيل تحقق العلم بدون متعلقه ولا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة الحاصلة فى الذهن لان المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه وما ليس موجودا فى الذهن وليس عينا للمدرك ولا قائما به ولا معلولا له لا يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديه ضرورة اذا تمهد هذا فالصورة الحاصلة من الشئ اما ان تكون علما فقط ويكون المعلوم غيرها واما ان تكون معلومة فقط ويكون العلم غيرها واما ان تكون علما ومعلومة معا والاول باطل لما مهدنا من انه لا يمكن ان يكون متعلق العلم غير الصورة الحاصلة وعلى الثانى يبطل القول بكون العلم هى الصورة الحاصلة والثالث ايضا باطل لان الصورة الحاصلة لو كانت علما ومعلومة معا فاما باعتبار واحد وهو صريح البطلان لان العلم والمعلوم متضائفان فهما متقابلان فلا يجتمعان فى واحد باعتبار واحد وباعتبارين مختلفين كما يقولون ان الصورة من حيث هى هى معلومة ومن حيث القيام بالذهن علم وهذا ايضا باطل لان الموجود فى الذهن امر واحد بالعدد والاثنينية تابعة للاعتبار

المعتبر فان الموجود ہو المتشخص و العقل بضرب من التحليل ينتزع منہ امرا كليا و تشخصا خاصا فيلحظ امرين نفس المہية و الماہية المخلوطة
بالوجود و التشخص و ليس الموجود فی الواقع مع عزل اللحظ عن اعتبار العقل امرين نفس المہية و المہية المخلوطة بالوجود و التشخص
فعلى ہذا التقدير يكون تحقق العلم و المعلوم تابعا للاعتبار المعتبر اذ قبل اعتبار المعتبر لا يكون امر واحد مصداقا للعلم و المعلوم معا
لكونہما متضايفين و اللازم اى كون تحقق العلم و المعلوم تابعا لاعتبار المعتبر صريح البطلان فقد وضح ان الصورة الحاصلة
فی الذہن يستحيل ان يكون علما بل ہی معلومة و العلم كيفية غيرہا و الانحصار يقال الصورة يستحيل ان تكون علما اذ لو كانت
علما كان المعلوم اما ہی نفسہا او غيرہا لا سبيل الى الاول لانہا اما ان تكون علما و معلوما باعتبار واحد و ہو باطل لامتناع
اجتماع المتضايفين فی واحد او تكون علما و معلوما باعتبارين فيكون تحقق العلم و المعلوم تابعا لاعتبار المعتبر و كذا الى الثانی
اذ المعلوم يجب ان يكون حاضرا عند المدرك متميزا لديہ و لا شی غير الصورة الحاصلة كذلك و لما بطل التالی بكلا شقيہ بطل المقدم
فان قيل يجوز ان يكون الصورة الحاصلة علما و يكون معلومہا الصور المرتسمة فی الاذہان العالية قلنا اولا من الضروريات انہ
لا بد ان يكون المعلوم حاضرا عند المدرك متميزا لديہ و الصور الحاصلة فی الاذہان العالية ليست حاضرة عندنا و ثانيا انا نسوق
الكلام فی علمنا بالجزئيات المادية بما ہی جزئيات فمن المستحيل ارتسام صورہا فی تلك الاذہان فان صورہا انما ترتسم
فی الآلات الجسدانية فالصور الحاصلة منہا فی مداركنا لا تكون علوما بہا اذ لو كانت علوما كانت معلوماتہا اما الاعيان الخارجية و ہو
باطل لانہا قد تنتفی و العلم باق و من المستحيل بقاء العلم بدون المعلوم او تلك الصور انفسہا فيلزم اما اجتماع المتضايفين فی واحد او
توقف تحقق العلم و المعلوم على اعتبار المعتبر فاذن تلك الصور معلومات و العلم كيفية اخرى غيرہا و اذ العلم حقيقة واحدة لا تختلف
حقائق افرادہا فعلمنا بالكليات و الجزئيات الغير المادية ان امكن علمہا بما ہی جزئية ايضا كيفية اخرى غير صورہا المرتسمة فينا فان قيل
لعل القائلين بكون العلم ہو الشبح يقولون ان اشباح الجزئيات المادية ترتسم فی ذات المدرك المجرد لا فی الآلة فلعلہم يجوزون
ارتسام اشباحہا فی الاذہان العالية ايضا قلت القائلون بارتسام صور الجزئيات المادية فی ذات المدرك المجرد لا ينكرون كون
الآلات الجسدانية وسائط فی ارتسام تلك الصور فی المجرد فيستحيل ارتسامہا فی المجردات التی ہی برية متعالية عن الآلات الجسدانية
و ثالثا انا نسوق الكلام فی علم الاذہان العالية فانہا تعلم معلومات لا تحقق لہا فی الاعيان كمفاہيم الممتنعات فاما ان يكون علوم
تلك الاذہان بہا ہی صورہا المرتسمة فيہا و ہو باطل لان معلوماتہا لا يكون ہی الاعيان الخارجية لانتفائہا و لا يكون معلوماتہا
تلك الصور انفسہا و الا لزم اما اجتماع المتضايفين فی واحد او توقف تحقق العلم و المعلوم على الاعتبار كما مر و اما ان يكون علم
تلك الاذہان بہا كيفية اخرى غير الصور المرتسمة فيہا فيكون علمنا بہا ايضا كيفية غير صورہا المرتسمة فينا اذ العلم حقيقة حقيقة واحدة
لا تختلف افرادہا بالحقائق لاجل اختلاف الموصوفات فان قيل القائلون بكون العلم ہو الشبح يقولون بكون علم الاذہان العالية

العالية بالاشيار حضوريا لا يكون علم الاذهان العالية بالاشيار حضوريا لا يكون حضوريا فلا يكون علمها بالاشيار وعلمنا بها متحدين بالحقيقة قلنا فعلى تقدير كون علم الاذهان العالية من الراس وقد وضح

حضوريا فلا يكون علمها بالاشيار وعلمنا بها متحدين بالحقيقة قلنا فعلى تقدير كون علم الاذهان العالية من الراس وقد وضح

صور الاشيار مرتسمة فيها فلا يتوجه الشبهة القائلة بانه يجوز ان يكون المعلوم الصور المرتسمة فی الاذهان العالية من الراس وقد وضح

بما ذكرنا بطلان القول بكون العلم هو الصورة الحاصلة فی الذهن مطلقا سواء قيل بانها متحدة مع ذی الصورة بالحقيقة كما ذهب

اليه القائلون بحصول الاشيار بانفسها فی الذهن او قيل بانها مغايرة لذی الصورة بالمهية كما هو مذهب القائلين بحصول الاشباح

وظهر ايضا ان الصورة الحاصلة متعلقة العلم اولا وبالذات فهی المعلومة بالذات وسياتی لذلک زيادة تحقيق انشاء الله تعالى **قوله**

وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشيار بانفسها القائلون بحصول الاشيار بانفسها فی الذهن الزاعمون كون العلم هو

الصورة الحاصلة وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن لا يستقيم كونه من مقولة الكيف على مذهبهم لان علم

كل شئ متحد معه بالحقيقة فاشئ ان كان جوهرا كان العلم جوهرا وان كان كما كان العلم كما وان كان كيفا كان

العلم كيفا وهكذا فما ذكره الشارح من كون العلم تابعا للمعلوم على رائ هولار ليس مذهبهم بل لازما عليهم وقد اشكل بذلک عليهم

وقد تصدى هولار لدفعه فقال بعضهم ان العلم كيف بمعنى العرض العام لا بمعنى المقولة وهذا لا يغنی شيئا اما اولا فلانهم مصرحون

بكون العلم من مقولة الكيف واما ثانيا فلان العلم حقيقة حقيقية واحدة محصلة منقسمة الى التصور والتصديق وجنس لهما فيجب

اندراجها تحت مقولة من المقولات ولا يصلح غير مقولة الكيف لان يندرج تحته العلم ولا يتصور ذلک على تقدير كون العلم هی الصورة

المتحدة مع الشئ فلا يجدی ارتکاب كون العلم كيفا بمعنى آخر واما ثالثا فلانه لم يعهد للكيف اطلاق آخر سوى اطلاقه على المقولة المشهورة

واطلاق العرض على معنيين على ما فی عيون الحكمة الاول الموجود فی موضوع والثانی الماهية التی اذا وجدت فی الخارج كانت فی

موضوع لا يستلزم اطلاق الكيف ايضا على معنيين واما رابعا فلان هذا القول لا يمشی فيما اذا حصل الكمية والاضافة فی الذهن او على

تقدير حصول نفسهما فی الذهن لا يمكن ان يكون الكيف صادقا عليهما ولو بالمعنى المستحدث لان الكيف بهذا المعنى عرض لا يقبل

القسمة والنسبة والكمية والاضافة الحاصلتين فی الذهن يستحيل ان لا تكونا قابلتين للقسمة والنسبة لامتناع انسلاخ الشئ عن حقيقته

والقول بان الصورة الذهنية الحاصلة من الكم والاضافة غير قابلة للقسمة والنسبة قطعا وان كان حقا لكنه لا يستقيم على تقدير

حصول الاشيار بانفسها فی الذهن كما لا يخفى وقال المحقق الدوانی ان عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة تشبيها للامور الذهنية

التی هی العلوم بالامور العينية المندرجة تحت مقولة الكيف وسياتی الكلام على ذلک انشاء الله تعالى وقال صدر الشيرازی المعاصر

لان الشئ من اية مقولة كان اذا حصل فی الذهن ينقلب كيفا بنار على ان مرتبة المهية تابعة لمرتبة الوجود ومتاخرة عنها وهذا الكلام

خبط صريح اما اولا فلان المعقول من الانقلاب انما هو الانقلاب من صورة الى صورة او من صفة الى صفة وبالجملة انما يعقل

الانقلاب من شئ الى شئ حيث يكون مادة قابلة للمنقلب عنه والمنقلب اليه واما انقلاب حقيقة الى حقيقة فغير معقول واما ثانيا

فلان ہذا بالحقیقۃ نفی لحصول الاشیاء بانفسہا اذ لما تبدل حقیقۃ الشئ فی الذہن لم یحصل ذلک الشئ فی الذہن واما ثالثا
فلان الوجود الذی حسبہ مقدما علی المہیۃ ان اراد بہ المعنی المصدری فمن اوائل البدیہیات انہ لا تحقق لہ فی نفس الامر الا
بمعنی انہ منتزع عن المہیۃ فکیف یکون مقدما علی المہیۃ وان اراد بہ الوجود الحقیقی فہو ان کان صفۃ للمہیۃ کما ہو مذہب القائلین
بکون الوجود صفۃ انضمامیۃ فکونہ مقدما علی المہیۃ من افاحش الاباطیل ضرورۃ تاخر المنضم عن المنضم الیہ وان کان عین الماہیۃ
کما ہو الحق فالقول بتقدمہ علی المہیۃ قول بتقدم الشئ علی نفسہ وان کان منفصلا عن المہیۃ بان یکون عبارۃ عن علۃ الماہیۃ
فیکون مآل القول بتاخر المہیۃ عن الوجود الی القول بتاخر المعلول عن علتہ وہذا مجمع علیہ لکن لا یجدیہ شیئا لان غرضہ من
القول بتاخر الماہیۃ عن الوجود تجویز اختلاف المہیۃ وتبدلہا باختلاف نحو الوجود وتبدلہ وہذا غیر لازم من تاخر المعلول عن
العلۃ کما لا یخفی علی ان ہذا القائل مصرح بل مصر فی حواشی شرح التجرید علی ان الوجود الذی ہو من الاعتبارات العقلیۃ و
لا تحقق لہ فی الواقع مقدم علی المہیۃ وہذا من الاباطیل التی لا یتخیلہا البلہ والصبیان فلا حاجۃ الی ابطالہ وما ارتکبہ الصدر الشیرازی
فی توجیہ کلامہ فی الاسفار من ان مرادہ ان الوجود ہو الموجود حقیقۃ کما یراہ الاشراقیۃ والمہیات امور منتزعۃ من الوجود توجیہ
القول بما لا یرضی بہ قائلہ ثم ما زعمہ الصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الاشیاء تنقلب فی الذہن کیفا مخالف للمذہبین
مذہب من ذہب الی حصول الاشیاء فی الذہن ومذہب من ذہب الی حصول الاشباح فیہ اما مخالفتہ للاول فلانہ علی
ذلک المذہب یجب انحفاظ الماہیات ذہنا وخارجا واما مخالفتہ للثانی فلان اصحاب الاشباح لا یقولون بان الاشیاء
تحصل فی الذہن فتنقلب اشباحا بل یقولون ان الاشیاء لا تحصل فی الذہن راسا وانما یحصل فیہ الاشباح فہم لا یجوزون انقلاب
الحقیقۃ فہو من المذبذبین بین ذلک لا الی ہولاء ولا الی ہولاء ثم فی مذہبہ نظر آخر دقیق ہو انہ لا ریب فی ان حصول الاشیاء
فی الذہن علی نحو واحد قطعا بالبدیہۃ ولیس بین انحاء حصول الاشیاء فی الذہن تفاوت بان یکون حصول بعضہا فی الذہن
بان ینقلب الی حقیقۃ اخری وحصول بعضہا بان لا ینقلب بل یبقی کما کان فاذا تصورنا حقیقۃ العلم وحصلت لنا فی الذہن فاما ان
ینقلب حقیقۃ العلم ایضا الی حقیقۃ اخری او لا ینقلب فعلی الثانی یلزم ان یکون بین حصول الاشیاء فی الذہن تفاوت وہو
خلاف ما یقتضی بہ الضرورۃ وعلی الاول یلزم ان لا یکون حقیقۃ العلم الحاصلۃ فی الذہن علما اذ لو کانت علما کانت حقیقتہا باقیۃ لا منقلبۃ والمفروض خلاف ذلک
اذ لم یکن تلک الحقیقۃ الی حصالۃ فی المذہبین علما لم یکن من حصل فی ذہنہ تلک الحقیقۃ عالما بہا وہو صریح البطلان وبالجملۃ فکلامہ جزاف لا ینبغی للعاقل
فضل الاشتغال بہ وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار ان صور الاشیاء من مقولات ذوات الصور بالذات قطعا لکن الکیف
یصدق علیہا صدقا عرضیا فصور الجواہر جواہر ویصدق علیہا الجوہر صدقا اولیا لکن الکیف ایضا یصدق علیہا صدقا عرضیا
شائعا متعارفا ولا ضیر فی ذلک لاختلاف نحوی الحمل وہذا ایضا فاسد اما اولا فلان صدق الکیف علی العلم اما ان یکون لاجل

كون العلم نوعا من مقولة الكيف فعلى تقدير كون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة بالحقيقة يندرج العلم تحت مقولتين
بالذات وهو صريح البطلان واما ان يكون لاجل ان الكيف عارض له فاما ان يكون عارضا له من دون ان تتنوع بفصل فيلزم
وجود الجنس بدون الفصل او يكون عارضا له بعد تنوعه بفصل فيكون هناك حقيقة اخرى هي من مقولة الكيف بالذات قائمة بالصورة
فلا يصدق على الصورة الا انها ذات تلك الكيفية ومحلها لا انها نفس الكيف اذ لا يلزم من قيام كيفية بشئ الا ان يصدق
على ذلك الشئ انه ذو الكيفية لا انه نفس الكيف كالجسم القائم به السواد والبياض مثلا فلا معنى لصدق الكيف على العلم على هذا التقدير
والقوم عدوا العلم من اقسام الكيف كما يدل عليه كلامهم حيث يقسمون الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها ويجعلون العلم
من الكيفيات النفسانية فلا يكفي لاصلاح كلامهم القول بان الكيف عارض للعلم والعلم لم يذهب احد الى ان هناك حقيقة اخرى
وراء العلم هي من مقولة الكيف بالذات واما ثانيا فلانهم منعوا اندراج حقيقة واحدة تحت مقولتين مطلقا فلا يستقيم هذا الجواب على
رائهم واما ما اورده خاتم الحكماء قدس سره على هذا الجواب من ان الصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن شخص ذهني والجوهر اعم منه
وحمل الاعم على الاخص لا يكون اوليا فلا ورود له اذ كما يمكن ان يحمل شئ على نفسه حملا اوليا ويسلب حمله على نفسه حملا شائعا متعارفا
كذلك يمكن ان يحمل ذاتي الشئ عليه حملا شائعا ذاتيا ويسلب حمله عليه حملا شائعا عرضيا كما ان مفهوم المتلون يصدق على مفهوم
الابيض صدقا شائعا ذاتيا ويسلب صدقه عليه صدقا شائعا عرضيا فان مفهوم الابيض متلون بمعنى ان المتلون ذاتي له و
ليس بمتلون بمعنى انه موصوف بالتلون فالصورة الجوهرية الذهنية التي هي شخص يصدق عليها الجوهر بمعنى انه ذاتي له صدقا شائعا
متعارفا ذاتيا ويصدق عليها الكيف صدقا شائعا عرضيا فنفي كون حمل الجوهر عليها اوليا لا يضر المجيب كما لا يخفى هذا فقد ظهر ان
الاشكال غير مندفع عن هؤلاء الجماهير القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة ولقوة هذا الاشكال ذهب الصاحب
الشيرازي في الاسفار الى ان النفس تبدع حين الادراك صورا قائمة بانفسها فصور الجواهر جواهر وليست كيفا وتلك الصور منكشفة
بانفسها وذوات الصور بوساطتها وسنبطل رأيه ان شاء الله تعالى في شرح قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم
ومن حيث القيام به علم ولنا بفضل الله ومنه سبحانه براهين وثيقة وحجج دقيقة على ابطال كون الصورة الحاصلة المتحدة مع ذي الصورة
هي العلم قد ذكرنا حجتين منها في ابطال مذهب اصحاب الشبح والمثال ونذكر بعضا آخر منها على وجه الاجمال صونا لطالبي العلم والكمال
عن الغواية والضلال فمنها انه لو كان العلم هي الصورة لزم اما كون الذاتيات معللة بالعوارض او صيرورة حقيقة عين حقيقة
اخرى واللازمان باطلان اما الاول فلان العوارض متاخرة عن الذات والذاتيات فلا يمكن تعليل الذاتيات بالعوارض
اما الثاني فلان انقلاب حقيقة الى حقيقة اخرى من دون ان يكون بينهما مادة مشتركة تخلع صورة وتتلبس باخرى غير معقول
بالبديهة بيان الملازمة ان القريحة الصحيحة والفطرة الصحيحة حاكمة بان حقيقة العلم ليست اعتبارية ولا التعملية اختراعية كما لا

المركبة من الانسان والبياض فلو كان العلم هو الصورة الذهنية المتحدة مع ذي الصورة فاما ان يكون تلك الصورة بسنخ حقيقتها علما فيلزم ان يكون حقيقتها قبل حصولها في الذهن ايضا علما وهو صريح البطلان او لا يكون كذلك فيكون الحصول في الذهن الذي هو من عوارض حقيقة تلك الصورة قد صيرها علما فاما ان يكون حقيقة العلم عينها او ذاتيا من ذاتياتها فيلزم تعليل ثبوت الشئ لنفسه او ثبوت ذاتياته له بالعوارض وهو الامر الاول او لا يكون حقيقة العلم عينها ولا ذاتيا لها بل مباينة عنها فيلزم ان يصير حقيقة الصورة بعروض عارض لها وهو الحصول الذهني عين حقيقة العلم وهو الامر الثاني فان قيل يجوز ان يكون العلم عرضا يعرض الاشياء عند حصولها في الذهن فلا يلزم الا تعليل ثبوت عارض للاشياء وهو العلم بعارض آخر وهو الحصول الذهني قلنا فالعلم على هذا التقدير يكون عبارة عن عارض الصورة لا عن الصورة نفسها وايضا سياتي ان شاء الله تعالى ابطال كون العلم عارضا للصورة والتحقيق انه متعلق بالصورة لا انه عارض لها ولا يلتفت الى ما يقال ان العلم عبارة عن المجموع المركب من الصورة والعوارض الذهنية لان حقيقة العلم على هذا التقدير تكون اعتبارية كالحقيقة المركبة من الانسان والبياض وهو صريح البطلان ومنها انه لو كان العلم هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لزم اما كون العلم جنسا عاليا ومقولة من المقولات العشرة او كونه شخصا من مقولة من دون توسط الاجناس او الانواع المتوسطة والسافلة واللازمان باطلان بالبديهة بيان اللزوم ان كنه حقيقة مقولة عالية كالكم مثلا اذا حصل في الذهن وكان علما فالعلم اما نفس حقيقة تلك المقولة فيلزم كون علم الشئ الخاص جنسا عاليا ومقولة من المقولات قطعا او حقيقة تلك المقولة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن متشخصة معروضة للعوارض الذهنية فصارت حقيقة المقولة كالكم مثلا شخصا من دون ان تخصص اولا بالفصل العالي كالمتصل او المنفصل ومن دون ان يكون مقدارا او عددا ومن دون ان يكون جسما تعليميا او سطحا او خطا او غير ذلك مثلا وايضا يكون المقولة على هذا التقدير نوعا حقيقيا للعلم والعلم شخصا منها وهو ظاهر البطلان فان لم يرتكبوا ذلك وقالوا يجوز ان يكون المقولة نوعا حقيقيا بالقياس الى العلم وجنسا عاليا بالقياس الى غيره مما يندرج تحتها فيكون العلم عبارة عن حصة من المقولة اذ الجنس انما يكون نوعا بالقياس الى حصصه و كون العلم حصة من المقولة اية مقولة كانت ظاهر البطلان اذ الحصة اعتبارية والعلم ليس كذلك كما لا يخفى وهذا البرهان كما يبطل كون العلم هي الصورة المتحدة بالحقيقة مع ذي الصورة يبطل القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن اذ لو حصلت الاشياء بانفسها في الذهن فاذا حصل حقيقة مقولة عالية في الذهن ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ ؞ فاما ان يكون حقيقتها عند حصولها في الذهن غير متشخصة اصلا بل مبهمة مطلقة بلا تشخص فيلزم وجود الماهية المجردة وهو اولى البطلان او يكون عند حصولها في الذهن متشخصة فيلزم ان يكون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس والانواع المتوسطة والسافلة وهو ايضا ضروري الاستحالة فان قالوا ان كون الجنس العالي شخصا بلا توسط الاجناس

والانواع انما یتنوع بحسب الوجود الخارجی قلنا الماصلح حقیقة الجنس العالی للوجود والتشخص من دون ان یتحصل بفصل بحسب نحو من انحاء الوجود لم یکن طبیعة مبهمة محتاجة فی تحصلها الی الفصل و تحت فی التحصل بدونه فلا یکون جنسا فضلا عن ان یکون جنسا عالیا وہذا ظاہر ومن یشک فیہ مکابر ولا یمکن ان یقال ان الصورة الذہنیة الشخصیة حصة من المقولة فان الحصة خصوصیتہا باعتبار العقل ولا کذلک الصورة الذہنیة فلا یمکن ان یلتزم کون المقولة نوعا للصورة الذہنیة بناء علی ان الجنس بالقیاس الی حصصہ یکون نوعا حقیقیا فافہم ومنہا انہ لو کان العلم ہو الصورة المتحدة بالحقیقة مع ذی الصورة لزم ان یکون الجنس العالی مندرجا تحت نوع من انواعہ اندراج افراد الانواع تحت الانواع واللازم ظاہر الاستحالة بیان ذلک ان العلم عندہم نوع من مقولة الکیف فی الذہن ولو کانت علما من العلوم کانت مندرجة تحت نوع العلم ولا یمکن ان یقال ان اندراجہا تحتہ لاجل عروض التشخص الذہنی والعوارض الذہنیة لہا عند حصولہا فی الذہن اذ الشئ انما یندرج تحت ماہیة بسنخ حقیقتہ لا لاجل عروض عارض لحقیقتہ فلیس یمکن ان یقال ان اندراج الانسان تحت الحیوان لاجل انہ عرض عارض للانسان ومنہا انہ لو کان العلم ہو الصورة المتحدة مع ذی الصورة بالحقیقة کان یلزم ان یکون العلم عین عدمہ او ضدہ بالحقیقة فانا اذا علمنا الجہل المقابل للعلم کان العلم عین الجہل بالحقیقة والجہل ماعدم لہ او ضدہ واللازم صریح البطلان ومنہا ما افادہ بعض من سبقنا بالزمان من انہ لو کان العلم ہو الصورة لزم کون الآلات الجسدانیة عالمة لان صور الجزئیات المادیة انما تقوم بہا والعالم ما قام بہ العلم ولزم ان لا یکون النفس عالمة بہا اذ لا معنی لصدق المشتق علی شئ مع قیام المبدء بشئ آخر ومنہا ان الصور منہا عدمیة سلبیة فلو کانت علما کانت حقیقة عدمیة سلبیة ولنا علی ابطال ہذا المذہب حجج طوینا ہا مخافة الاطناب وفیما ذکرناہ کفایة لطالب الحق والصواب اعلم ان صاحب الافق المبین لما رای الشبہات المفصلة الواردة علی کون العلم ہو الصورة ولم یستطع ان یجیب عنہا ذہب الی ان العلم لیس ہو الصورة المنطبعة فی الذہن حقیقة بل العلم نفس وجودہا الانطباعی احترازا عن تلک الشبہة ومثلہ فی ہذا الاحتراز والاجتناب کمثل الہارب عن المطر الواقف تحت المیزاب اما اولا فلان العلم علی ہذا التقدیر یکون نحوا وقسما من الوجود فیکون خارجا عن المقولات لان الوجود بسیط خارج عن المقولات واما ثانیا فلان الوجود معنی اعتباری انتزاعی والمعانی الانتزاعیة لا حقیقة لہا الا ما حصل فی العقل و افرادہا ہی الحصص المتفقة بالنوع فعلی ہذا التقدیر یکون اقسام العلم متحدة بالنوع فیلزم الاتحاد النوعی بین التصور والتصدیق واما ثالثا فلان الوجود معنی انتزاعی فیلزم ان یکون العلم امرا انتزاعیا فیتوقف علی الانتزاع واما رابعا فلان الوجود الانطباعی صفة للصورة فلو کان علما کانت الصورة عالمة اذ العالم ہو الموصوف بالعلم فان التجاء للاستخلاص عن ہذہ المضائق والاجتناب عن تلک المزالق الی ان العلم ہو منشاء انتزاع الوجود الانتزاعی وہو الصورة عادت الشبہات المفصلة التی رام الاستخلاص منہا وکان من الذین کلما ارادوا ان یخرجوا منہا من غم اعیدوا فیہا **قولہ** الا ان یرتکب التجوز کما قیل لما ورد علی القائلین بکون العلم ہو الصورة المتحدة مع ذی الصورة

ان العلم على ہذا التقدير لايكون من مقولة الكيف، قد عدوه منها اجاب المحقق الدوانى بان عدہم العلم من مقولة الكيف تجوز ومسامحة تشبيها للامور الذہنية اى الصور التى ہى العلوم بالامور العينية التى ہى مندرجة تحت مقولة الكيف حقيقة وہذا ايضا سخيف لانہم قسموا الكيف الى انواعه وعدوا العلم من انواع الكيف النفسانى الذى ہو من انواع الكيف، نصوا على كون العلم من مقولة الكيف فالقول بكون عده من الكيف مسامحة وتشبيها لايوافق كلامہم **قوله** وعلى الثالث اى قبول الصورة من مقولة الانفعال كہذا شاع منہم ولايخفى على من له ادنى مسكة ان مقولة الانفعال عبارة عن التاثير التجددى اى قبول الاثر يسيرا يسيرا ولذا قال الشيخ ان الاولى فى تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان ينفعل ليكون ادل على التجدد وتلك المقولة ہى نفس الحركة ولاخفاء فى ان قبول الصورة ليس من ہذا الباب فالعلم بمعنى قبول الصورة ليس من مقولة الانفعال ومنشاء الاشتباه اشتراك لفظ القبول بين مطلق الاتصاف بشئ وبين التاثر على سبيل التدريج ثم القول بكون العلم عبارة عن قبول الصورة باطل لان قبول الصورة ليس معناه الاكون الذہن محلا للصورة والمحلية نسبة بين المحل والحال ومن البديہيات ان العلم ليس عبارة عن نفس التعلق والنسبة لانہا معنى اعتبارى انتزاعى ہذا وقد فرغنا الى الآن عن ابطال مذہب المتكلمين ومذہب القائلين بكون العلم ہو الصورة سواء كانت متحدة مع ذى الصورة او شبحا له ومذہب القائل بكون العلم نفس الوجود الانطباعى للصورة ومذہب القائل بكونه عبارة عن قبول الصورة وبقى مذہب الصدر الشيرازى القائل بان العلم صورة قائمة بنفسہا ومذہب القائلين بان العلم ہو اتحاد العاقل مع المعقول او مع العقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول فى العقل الفعال ومذہب الشارح فاما مذہب الصدر الشيرازى فسنبطله فى مستانف القول انشاء الله تعالى واما مذہب اصحاب الحالة فسنحقق القول فيه عن كثب واما مذہب الشارح فسنتكلم عليه عن قريب واما مذہب القائلين باتحاد العاقل مع المعقول والعقل الفعال او مقارنة العاقل والمعقول فى العقل الفعال فنبطله ہہنا فنقول من الوجوه الدالة على بطلان المذہبين معا اولا ان صيرورة شئ عين شئ لايعقل لان ذينك الشيئين اما كلاہما معدوم فلا اتحاد بينہما اذ المعدوم لاشئ بحت لايصلح لان يحكم عليه بشئ فضلا عن الاتحاد او كل منہما موجود فلا اتحاد ايضا اذ الوجود يختلف باختلاف المضاف اليه فيكون ہناك موجودان ووجودان او احدہما موجود والآخر معدوم فلا اتحاد ايضا اذ لايعقل الاتحاد بين الموجود والمعدوم وايضا فانكان المعدوم ہو الشئ الاول اعنى الصائر فيكون ذلك الشئ على ہذا التقدير قد انعدم لا انه صار شيئا آخر بل قد انتفى ہو سواء حدث بعده شئ آخر اولم يحدث وانكان ہو الشئ الثانى اعنى مايصير اياه فالشئ الاول موجود كما كان ولم يصر شيئا آخر واما صيرورة بعض العناصر بعضا فلا يعنى بہا ان عنصرا بعينه صار عنصرا آخر فان ذلك مستحيل فالہواء نفسه لايصير ماء مثلا لانه انكان الہواء موجودا فہو ہواء لا ماء وان لم يكن موجودا فقد انعدم الہواء لا انه صار ماء بل معناها ان الہيولى العنصرية تخلع صورة الہواء مثلا فيفسد الجسم الہوائى وتكتسى الصورة المائية فيتكون الجسم المائى وليس ذلك من الاتحاد فى شئ وكذا صيرورة

العناصر بعد امتزاجها مركبات ليست من الاتحاد بل العناصر اذا امتزجت باقية قد فاض عليها الصور التركيبية فيكون المركبات و
ثانيا ان العالم بعد ما اتحد مع المعلوم او مع العقل الفعال اما ان يبقى كما كان قبل الاتحاد فيلزم ان يستوي حال العلم وما قبله او لا
يبقى كما كان فاما ان يبطل منه شيء او يحصل على الاول فاما ان يكون الباطل صفة من صفاته فيكون ذلك استحالة لا اتحاد العالم
مع المعلوم او العقل الفعال او يكون الباطل ذات العالم فيكون العالم حين حصول العلم معدوما وعلى الثاني فاما ان يحصل ذات
العالم كمالا اولا فعلى الاول يكون ذاته جنسا والمعلوم او العقل الفعال على اختلاف المذهبين فصلا والمركب نوعا وهو غلطة ظاهر البطلان
اذ العالم ربما يخلو عن العلم فيلزم تحصل الجنس بدون الفصل واما ان يحصل كمالا ثانيا بعد تحصل حقيقته فيكون ذلك الكمال وجود صفة فيه
لا اتحاده مع غيره ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع المعلوم انه لو كان كذلك لزم اتحاد الحقائق المتباينة المندرجة
تحت المقولات المتباينة المتخالفة اذ على هذا التقدير يتحد العالم مع تلك الحقائق اذا علمها فيلزم اتحادها في نفسها وهو صريح البطلان
ومما يبطل القول بكون العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال ان جميع المعلومات عندهم حاصلة في العقل الفعال
فلو كان العلم عبارة عن اتحاد العالم مع العقل الفعال فاما ان يتحد العالم مع ذات العقل بتمامها فيلزم منهم ان يعلم العالم عند علمه بمعلوم
جميع المعلومات وهو ظاهر الانتفاء او يتحد مع بعض العقل الفعال فيلزم ان يكون العقل الفعال متبعضا متجزيا وهو ايضا باطل ولكن
ان نفصل هذا البرهان فنقول اما ان يكون العقل الفعال شيئا ذا اجزاء وابعاض او لا يكون كذلك فعلى الثاني يلزم ان يكون العالم
بشيء عالما بجميع الاشياء وهو باطل وعلى الاول يكون النفس العالمة بشيء متحدة مع جزء من اجزاء العقل والنفس الاخرى العالمة
بشيء آخر متحدة مع جزء آخر من اجزائه وهكذا فيلزم اولا ان يكون العقل الفعال متجزيا متبعضا فلا يكون مجردا فلا يكون عقلا هذا خلف وثانيا
ان يكون تلك الاجزاء غير متناهية بالفعل لعدم تناهي النفوس الناطقة بالفعل عند الفلاسفة وثالثا ان لا يكون النفس الناطقة
ذاتا واحدة لان النفس قد تعلم بعض المعلومات وح تكون متحدة مع جزء من اجزاء العقل ثم تعلم بعضا آخر من المعلومات فتتحد مع جزء آخر من اجزاء العقل و
رابعا احد الامرين اما ان لا يكون العقل الفعال ذاتا واحدة من بدء الفطرة واما ان يصير الشيء الواحد اشياء متعددة وكلاهما باطل اما الملازمة فلان اتحاد
النفوس مع العقل اما ان يكون من بدء فطرة العقل فلا يكون ذات العقل ذاتا واحدة بل ذوات متعددة حسب تعدد النفوس واما ان يكون ذلك الاتحاد ثانيا
فيكون العقل من بدء الفطرة ذاتا واحدة ثم يصير بعد اتحاده مع النفوس ذوات متعددة واما البطلان في شقي اللازم فلانه لو لم يكن ذات
العقل من بدء الفطرة ذاتا واحدة وكانت ذواتا متعددة حسب تعدد النفوس فليست عقلا بل هي نفوس متعددة ولا يصح اطلاق
اسم العقل على تلك الذوات المتعددة شيئا وصيرورة الشيء الواحد اشياء متعددة باطل لان الاشياء المتعددة لها وجودات متعددة
والشيء الواحد له وجود واحد فاذا بطل الوجود الواحد بطل ذات الموجود بذلك الوجود فيكون هناك انعدام ذات واحدة وحدوث ذوات
متعددة لا صيرورة ذات واحدة ذواتا متعددة وهذا الوجه الرابع وجه مستقل لابطال هذا المذهب من دون حاجة الى التحقيق الاول

بل يحنى ان يقال امكان اتحاد النفوس مع العقل الفعال من بد و فطرتہ ابم کونہ ذوات متعددة وامکان حادثا لزم کون الشی
الواحد کثیرا ذلك ان اقول امکان اتحاد النفوس مع العقل حتی الفطرة لزم ان یکون العقل حادثا ثانیا لان النفوس حادثة
وانکا احاط دثا کان العقل واقعا فی الزمان لتغیر الاحوال فلیه ایضا علم الجزئیات المادیة لایمکن ان یکون عبارة عن الاتحاد مع
العقل الفعال اذ الجزئیات لایمکن ارتسامها فی العقل المجرد ولعلك قد تحدست مما القینا علیك بان مذہب القائلین بکون
العلم عبارة عن مقارنة العاقل المعقول فی العقل الفعال ایضا باطل لانا اذا علمنا شیئا فاما ان نکون متقارنین مع العقل
الفعال بتمامه فیلزم ان نکون عالمین بجمیع المعلومات الحاصلة فیه وہو صریح البطلان او نکون مقارنین ببعض العقل الفعال
فیکون العقل الفعال متجزیا متبعضا وہو بدیہی الاستحالة وبالجملة فشناعة ہذا المذہب اظہر من ان یخفی ومفاسدہ اکثر من ان تحصی

**قوله** والمختار عند المحققین اعلم انه لاریب فی ان المعنی المصدری للعلم مفہوم بدیہی التصور ولا فی ان له مصداقا ومنشا
انتزاع فی الواقع بلا اعتبار معتبر وفرض فارض ولا خفاء فی ان مصداق العلم المصدری لیس امرا منفصلا عن العالم لان
المعنی المصدری منتزع عن العالم به بہتة فلا معنی لانتزاع صفة عن العالم مع کون منشا انتزاعه امرا منفصلا عنه فمصداقه
اما ذات العالم وسیاتی ابطاله او صفة قائمة بالعالم فہی اما الصورة الحاصلة فی الذہن وقد ابطلناه او صفة غیر الصورة
ویجب ان یکون تلك الصفة ذات تعلق بالمعلوم والا لم یکن علما به ومنشا للانکشاف فالعلم اذن صفة قائمة بالعالم متعلقة بالمعلوم
یعبر عنها بدانش وہی المسماة بالحالة الانجلائیة فی کتب علمائنا الماتریدیة کثرہم الله تعالی وبالحالة الادراکیة فی کلام المتاخرین
وہذا المذہب ہو الحق وہو مذہب مشائخنا الاعلام بوابہم الله فی دار السلام والیه ذہب العلامة القوشجی والمص وبعض المتاخرین
واصحاب ہذا المذہب اختلفوا فیما بینہم نحوین من الاختلاف الاول ان تلك الحالة ہل ہی صفة انضمامیة او صفة انتزاعیة والثانی
مذہب بعض المتاخرین وہو الظاہر من کلام المص والاول ہو الحق لانہا لو کانت انتزاعیة توقف علمنا بالشی علی انتزاع المنتزع
وہو ظاہر البطلان فان التجأ الی منشا انتزاعہا کان مبدأ الانکشاف ہو منشا انتزاعہا فیکون ہو العلم وسیاتی ابطال کون الحالة
انتزاعیة فی شرح قول المص ثم بعد التفتیش الخ علی ابسط وجه وتمم تفصیل فانتظر والثانی ان متعلق تلك الحالة ما ہو فذہب علمائنا
الماتریدیة الی ان متعلقہا قد یکون معدوما محضا وقد یکون موجودا خارجیا وہم نافون للوجود الذہنی مطلقا وقد مرا بہاء حیث
ابطلنا کون العلم اضافة وذہب المص وغیرہ من المتاخرین الی ان متعلقہا صور الاشیاء الحاصلة بانفسہا فی الذہن وہذا ایضا باطل
لبطلان حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن کما سبق وایضا سیاتی وجوہ اخری لابطاله وذہب العلامة القوشجی الی ان متعلقہا
صور الاشیاء الحاصلة فی الذہن من دون حلول فیه وہو مع بطلانه بما مر باطل بوجوہ اخر ستعرفہا وذہب خاتم الحکماء الی ان متعلقہا
ہی الاشیاء الموجودة بوجود سوی الوجود العینی لایترتب علیه الآثار فی عالم آخر من دون ان یقوم تلك الاشیاء بالذہن ولم یحصله ہذا العبد بعد

وسيبين ما فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى والحق ان متعلق تلك الحالة اولا هي الاشباح الحاصلة في الذهن من الاشياء وثانيا ذوات الاشباح وسياتي تحقيق ذلك في شرح قول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم فانتظر **قوله** وهي عندهم قائمة بالعالم وقع في عبارات بعض المتاخرين ان الحالة عرضية للصورة فورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول فلو كانت عرضية للصورة كانت محمولة عليها اما بالمواطات وهو باطل لان المبادي لا تحمل على غيرها وبالاشتقاق فيلزم ان يكون الصورة عالمة فنبه الشارح على ان الحالة قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة نعم هي مقارنة للصورة في موضوع واحد وهو العقل وليس بينهما علاقة العروض الا على المسامحة كالكاتب والضاحك فكما ان كلا منهما عرضي لصاحبه من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروض احدهما للاخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع واحد من دون عروضها للصورة هذا حاصل كلام الشارح وفيه نظر اما اولا فلان الحكم بكون الصورة مقارنة للحالة في موضوع واحد لا يصح على اطلاقه لان صور الجزئيات المادية مرتسمة في الآلات الجسدانية والحالة قائمة بالعقل فلا مقارنة بينهما في موضوع واحد واما ثانيا فلانه لا يلزم من مقارنة وصف بوصف في موضع واحد ان يكون احدهما عرضيا للاخر والا لزم ان يكون سائر صفات النفس كالشجاعة وغيرها عرضية للصورة وهو ظاهر البطلان ومفهوم الضاحك ليس عرضيا لمفهوم الكاتب ولا بالعكس بل الضاحك عرضي لافراد الكاتب والكاتب لافراد الضاحك انما ذلك لاجل علاقة العروض ولذلك ليس الكتابة عرضية للضحك ولا الضحك عرضيا للكتابة فالقيل ليس مراد الشارح تصحيح كون الحالة عرضية للصورة حتى يرد عليه ذلك قلت فلم يكون ذكر مقارنة الحالة للصورة في موضوع واحد وتنظيرهما بالكاتب والضاحك لغوا لا طائل تحته **قوله** والحق ان العلم محصله لا نزيد على ان الممكن لما كان في حد ذاته بالقوة ولم يكن له فعلية الا من تلقاء الجاعل الحق عز مجده وكان العلم هو مبدء انكشاف وظهور لم يكن الممكن بذاته مبدء للانكشاف بل انما يكون مبدء له لاجل استناده الى جاعله فيكون الجاعل الحق سبحانه مصداقا بالذات للعلم الذي هو مبدء انكشاف الاشياء كما انه مصداق بالذات للوجود بل العلم هو الوجود المجرد فمصداقه هو مصداق الوجود فالمصداق الحقيقي للعلم هو المصداق الحقيقي للوجود وهو الواجب سبحانه والمصداق بالعرض للعلم هو المصداق بالعرض للوجود وهو ذات الممكن من حيث الاستناد الى الجاعل فالعلم الحقيقي هو الواجب سبحانه هذا خلاصة مذهبه وفي كلامه انظار الاول ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لمعنى الظهور ومصداقا لحمله غير مستقيم لان العلم هو مبدء انكشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا للمبدئية للظهور لا ان يكون هو ايضا ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لمعنى الظهور ولا استلزام بين كون الشئ مبدء لظهور شئ آخر وبين كونه ظاهرا بنفسه كما مر في مبحث بداهة العلم ونظريته الثاني ان قوله والممكن لما كان الى قوله ولا في حد ذاته عالما ان اراد ان الممكن لا ذات له بلا جعل الجاعل فضلا عن ان يكون بلا جعل الجاعل مبدء انكشاف شئ او عالما بشئ فذلك مسلم ولكن لا يجديه نفعا اذ لا يلزم

الی ذلک من ذهب الی کون العلم فی الممکنات غیر ذات الواجب سبحانه وانما ذهب الی ان العلم حقیقة ممکنة جعلها الواجب تعالی
فتقررت فی ذات قابلة لها فصارت تلک الذات بتقرر تلک الحقیقة فیها عالمة بما تعلقت به تلک الحقیقة ولا یلزم من عدم کون
الممکن لا ذات له الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الممکن بنفسها مصداقا لمبدئیة الانکشاف وانما کان یلزم هذا لو کان للممکن بلا
جعل الجاعل ذات وکانت ذاته المتقررة بنفسها محتاجة الی جعل جاعل فی کونها مبدأ للانکشاف حتی یکون مبدئیة الانکشاف من
العوارض الزائدة اللاحقة له بعد فعلیة ذاته ولو لزم من مجعولیة ذات الممکن ان لا یکون ذاته بنفسها مصداقا لمبدأ الانکشاف لزم ان یلزم
من کون الانسان مثلا لا ذات له الا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الانسان بنفسها مصداقا للانسانیة وان اراد به ان الممکن لیس ذات
بلا جعل الجاعل لکنها بنفسها امر ظلمانی وانما تکون ظاهرة او مظهرة بجعل الجاعل فهذا باطل فاحش الثالث ان قوله کان فی حد
ذاته امرا ظلمانیا لا یدری ما ذا اراد به فان اراد به ان الممکن بلا جعل الجاعل ایاه امر ظلمانی فهو اذ لا ذات للممکن بلا جعل الجاعل فهو بلا
جعل الجاعل لیس امرا لا ظلمانیا ولا نورانیا بل هو لا شئ بحت وان اراد به ان الممکن بنفس ذاته بلا اعتبار امر زائد علی ذاته امر ظلمانی فان
عنی بالامر الظلمانی ما لا یکون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانکشاف فکون کل ممکن کذلک ممنوع بل یجوز ان یکون حقیقة بعض الممکنات
بنفسها بلا زیادة امر علیها مصداقا لمبدأ الانکشاف لا ینفی ذلک من دلیل وان عنی غیر ذلک فلا یفید ما هو بصدده من المرام بل
هو بمعزل عنه الرابع ان قوله کذلک عالمیته انما هی بالعرض ان اراد به ان عالمیة الممکن بواسطة فی العروض بان یکون
هناک عالمیة واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذی الواسطة ای الممکن بالعرض فذلک صریح البطلان اذ العالمیة الثابتة للواجب
سبحانه لا یتصف بها الممکن اصلا لا بالذات ولا بالعرض وان اراد به ان عالمیة الممکن معلولة له سبحانه فانه سبحانه یفیض حقیقة العلم
فی الممکن فیتصف بالعالمیة لاجل قیام حقیقة العلم به بافاضته تعالی ایاها فیه فمسلم لکن لا یلزم منه ان لا یکون حقیقة العلم من الممکنات
کما هو مدعاه وکذا قوله فکما ان قوامه ووجوده انما هو بالعرض ان اراد به ان الممکن معلول للواجب سبحانه فذلک مسلم لکن لا یجدیه شیئا
وان اراد غیر ذلک فلیبین حتی ینظر فیه الخامس ان قوله فکما ان وجود الممکن هو وجود الواجب کذا علمه هو علم الواجب ان اراد به انه
کما ان الوجود المصدری المنتزع من الممکن هو الوجود المصدری المنتزع من الواجب کذا العلم المصدری المنتزع من الممکن
هو العلم المصدری المنتزع من الواجب فهو من الافاحش اما اولا فلان الکلام لیس فی المعنی المصدری للعلم بل فی منشاء
الانکشاف کما صرح هو نفسه حیث قال فان العلم حقیقة مبدء لانکشاف الاشیاء واما ثانیا فلان الحکم باتحاد ما ینتزع عن الممکن وما
ینتزع عن الواجب بین البطلان فان الانتزاعی یتعدد بتعدد المنتزع منه واما ثالثا فلان ما حققنا فیما سبق ان العلم بالمعنی
المصدری المعبر عنه بدانستن لا ینتزع منه سبحانه کیف ولیس المعنی المصدری الا الحدث من حیث التلبس بالفاعل فلو انتزع
منه المعنی المصدری کان علمه الذی هو مصداق المعنی المصدری هو الحدث المتلبس بذاته تعالی فیلزم زیادة صفة العلم علی ذاته

واللازم باطل واما رابعا فلانه على هذا التقدير لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ فان اللازم من ذلك القول ليس الا ان وجود الممكن وعلمه معلول له تعالى ومستند اليه لا ان ما ينتزع من الممكن من الوجود والعلم نفس ما ينتزع من الواجب من الوجود والعلم وان اراد انه كما ان المنتزع منه الوجود الممكن هو المنتزع منه الوجود الواجب كذا المنتزع منه العلم الممكن هو المنتزع منه العلم الواجب فهذا ايضا باطل لان المنتزع منه الوجود الممكن هو ذات الممكن والمنتزع منه الوجود الواجب هو ذات الواجب وليست ذات الممكن هي ذات الواجب كذا المنتزع منه العلم الممكن ذات الممكن او صفة قائمة بذاته والمنتزع منه العلم الواجب نفس ذاته المقدسة فالحكم باتحادهما سخيف باطل على انه على هذا التقدير ايضا لا يستقيم تفريع هذا القول على قوله فمصداق حمل الوجود والعلم اذ لا يلزم منه الا ان وجود الممكن وعلمه معلول له تعالى واين هذا من ذاك وان اراد انه كما ان علة وجود الممكن وجود الواجب كذا علة علم الممكن علم الواجب الذي هو نفس ذاته المقدسة فذاك حق ومسلم ولازم من قوله فمصداق حمل الوجود والعلم الخ لكن لا مساس له بمدعاه من ان العلم نفس الواجب سبحانه بل اللازم منه ان الواجب سبحانه علة للعلم وهذا مما لا ينكر ولا كلام فيه السادس ان قوله بل العلم هو الوجود المجرد ان اراد به ان مفهومهما واحد فظاهر ان مفهوميهما مختلفان وان اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق العلم هو الصفة الانضمامية التي حققناها ومصداق الوجود المجرد ذات الموجود المجرد وما سياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى السابع ان قوله فالواجب سبحانه يجعل العقل امرا نوريا ان اراد به انه سبحانه يجعل العقل مبدء لانكشاف الاشياء فذلك ممنوع بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في العقل امرا نوريا اي يفيض فيه حقيقة هي مبدء انكشاف الاشياء وان اراد به انه سبحانه يجعل العقل صالحا لان ينكشف عنده الاشياء فمسلم لكن لا مساس له بمدعاه الثامن ان قوله وليس العلم امرا زائدا على وجوده الخاص المجرد ان اراد به اتحاد مفهومهما فذلك بين البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتهما ومطابقهما فهو ممنوع كيف ومطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها ومطابق العلم يجب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة الى المعلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شيء لذاتها ولو تنزل عن ذلك فلا يلزم من اتحاد العلم والوجود المجرد بهذا المعنى الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه التاسع ان قوله ولهذا يدرك ذاته بذاته غير صحيح فانا قد حققنا فيما سبق ان العقل انما يدرك ذاته بقيام الحالة الادراكية بها وابطلنا القول باتحاد العالم والمعلوم والعلم في علمه بنفسه العاشر انه لو فرض صحة هذا القول فانما دلالته على ان علم الشيء بنفسه نفسه لا على ان علم الشيء مطلقا نفسه بل لا بد لاثبات ذلك من اثبات ان علم الشيء بنفسه وعلمه لغيره افراد حقيقة واحدة الحادي عشر ان قوله نعم قد يقتصر دليل على ان العلم صفة زائدة على العالم قائمة به على خلاف ما ذهب اليه بيان ذلك ان الكلام في حقيقة العلم التي هي مصداق للعلم المصدري وظاهر ان ما هو مصداق للعلم يلزمه الاضافة الى المعلوم لذاته لان العلم المصدري لا يزيد على مصداقه الا باعتبار معنى

التلبس بالفاعل فيه دون مصداقه والتعلق بالمعلوم لازم لمعنى المصدري فيكون لازما لمصداقه ايضا اذ التلبس بالفاعل الذي زيد به المعنى
المصدري على مصداقه لايوجب لاضافة والتعلق بالمعلوم حتى يتصور لزوم الاضافة الى المعلوم للمعنى المصدري دون مصداقه
على ان الشارح نفسه معترف بان العلم حقيقة مبدا انكشاف الاشياء فالاضافة الى المعلوم لازمة له قطعا واذا كان كذلك كان تحقق الاضافة
ضروريا عند تحقق حقيقة العلم ولايمكن تحقق الاضافة بدون المضاف اليه فلا يكون العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا نفس
الواجب سبحانه بل يكون صفة ذات اضافة فالافتقار الى وجود المعلوم عند العقل دليل على ان العلم ليس عين العقل بالجملة فكلام
الشارح مختل غاية الاختلال ومذهبه دون من ان يحتاج الى الابطال وسنذكر وجوها اخر لابطال مذهبه حيث يعيد الشارح
ذكر مذهبه فيما بعد انشاء الله تعالى **قوله** بل العلم هو الوجود المجرد قال في الحاشية هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد من التشبيه
يعني تشبيه العلم بالوجود لان المتبادر منه ان العلم غير الوجود ويمكن ان يجعل اضرابا عما يفهم من قوله من حيث استناده اليه تعالى من
ان العلم هو الوجود مطلقا لا المجرد بخصوصه لان مصداقهما اى مصداق العلم والوجود حيثية واحدة والحق ان العلم وكذا سائر الصفات
الحقيقية عين الواجب اذ هو وجود مقدس بحت وذلك العلم في الممكن نفس وجوده الخاص المجرد ولا يذهب عن ذي بصيرة ان من
الممكنات المحسوسة ما وجوده الخاص مبدء لظهور الاشياء عند الحس كالشمس والضوء القائم بها كذلك من غير المحسوسات ما هو
مبدء انكشاف الاشياء عند العقل بحسب وجوده الخاص المجرد كالعقول والنفوس بالقياس الى ذواتها وصفاتها ثم البرهان و
الوجدان يحكمان بان النور ههنا ليس الا نورا زائدا على وجوداتها الخاصة اعني نفس حقيقتها المتقررة القدسية بجعل الجاعل الحق اياها
علم النحو المخصوص انتهى هذا الكلام نص على ان العلم في الممكنات نفس ذات العالم ولا ريب في ان ذات العالم الممكن مباينة محضة
للذات الواجبة المقدسة فلو سلم ان العلم نفس ذات العالم لم يلزم ان يكون العلم الذي كلامنا فيه نفس ذات الواجب كما ادعاه غاية
الامر ان الواجب سبحانه علة لعلم الممكن وهذا امر لا ينكره احد لكن لا مساس له بما ادعاه على ان كون ذات العالم بنفسها مصداقا للعلم النفس
باطل كما مر آنفا وسياتي ابطاله بوجه آخر ايضا **قوله** وذلك باعلام المعلم هذا ليس مناسبا بما زعم من ان العلم لا يزيد على الوجود
المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان اعلام المعلم عبارة عن افاضة العلم فيه واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم فعلمه
بالاشياء الغائبة عنه لايكون بافاضة العلم فيه بل بنفس احضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله افاضة وجوده له **قوله** ما افاضته
وجوده له لا يخفى عليك ان الاشياء قد تكون مجهولة للنفس ثم تصير معلومة له منكشفة عندها فالكلام انما هو في ان منشاء انكشاف الاشياء
عندها اي شئ هو فان هذا الانكشاف حادث بعد ما لم يكن فلا بد له من مبدء حادث ولا يمكن ان يكون هو ذات النفس لانها موجودة قبل
حدوثه فاما ان يكون هو صور الاشياء التي حدثت في النفس وقامت بها فيكون العلم هو الصورة او يكون هو انطباع الصورة في النفس
او انتقاش النفس بالصورة او يكون هو نفس تعلق حادث بين النفس وبين تلك الصور او يكون هو صفة اخرى وعلى التقادير يؤل

الامر الی احد المذاہب المشہورۃ فافتقار العقل فی العلم بالاشیاء الی افاضۃ المعلم وجودہا فیہ دلیل علی ان العلم لیس نفس العالم فانقیل حاصل کلام الشارح ان مصداق العلم نفس ذات العالم لا صفتہ ووجود المعلوم لہ شرط لتحقق العلم فالانکشاف حادث بعد تحقق ذات العالم لاجل حدوث شرطہ ولا ضیر فیہ قلت الکلام فی العلم وحقیقتہ ما ینکشف بہ الشیٔ ویقابلہ الجہل البسیط ولا ریب فی ان العلم غیر متحقق حین الجہل فعند انتفاء الجہل وتحقق العلم علی تقدیر ان لا یکون مصداق العلم صفۃ قائمۃ بالعالم لا یزید علی حال الجہل الا وجود المعلوم او تعلق بین العالم والمعلوم فیکون العلم عبارۃ اما عن وجود المعلوم وہو حصولہ الانطباعی او عن تعلق بین العالم والمعلوم فیرجع الی احد المذاہب المشہورۃ کما لا یخفی **قولہ** ونسبۃ العقول الیہ قال فی الحاشیۃ توضیحہ ان نوریۃ العقل لما کانت مستفادۃ من النور الحق فہو من حیث استفادتہ النور من النور المحض نسبتہ الیہ تعالی کنسبۃ القمر الی الشمس ومن حیث ان العقل عاجز عن درکہ تعالی نسبتہ الیہ کنسبۃ الخفاش الی الشمس انتہی **قولہ** آثر ہہنا ما اختارہ ارباب التحقیق اختلفوا فی التصدیق فقیل ہو قسم من العلم کالتصور وقیل العلم ہو التصور والتصدیق من لواحقہ واختلف الاولون فی تفسیرہ ففسرہ الامام بانہ مجموع تصورات الاطراف والحکم وغیرہ بانہ ادراک ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ وبعضہم بانہ تصور معہ حکم وآخرون بانہ ادراک نفس النسبۃ التامۃ الخبریۃ وزعم الآخرون ان الاذعان الذی ہو التصدیق حالۃ تلحق وراء الادراک وتحصل عقیبہ ہو الظاہر من کلام المحقق الطوسی فی نقد المحصل وہو مختار کثیر من المتأخرین وہو ما اختارہ الشارح جریاً منہ علی سجیتہ فی التقلید فعند الاولین یکون قسمۃ العلم الی التصور والتصدیق قسمۃ حقیقیۃ وعند الآخرین یکون قسمتہ الیہما مجازیۃ کما قال المحقق فی نقد المحصل من ان التصدیق عندہم ہو الحکم وحدہ من غیر ان یدخل التصور فی مفہومہ دخول الجزء فی الکل والتصور ہو الادراک الساذج وکانہم قسموا المعانی الی نفس الادراک والی ما یلحقہ وقسموا ما یلحقہ الی ما یجعلہ محتملاً للتصدیق والتکذیب والی ما لا یجعلہ کذلک کالہیأت اللاحقۃ من الامر والنہی والتمنی وغیر ذلک وسموا القسمین الاولین بالعلم انتہی فالمص لما قسم العلم بانہ ان کان اعتقاد النسبۃ خبریۃ فتصدیق والا فتصور وکان اعتقاد النسبۃ الذی فسر بہ التصدیق غیر مندرج تحت العلم بل من لواحقہ علی ما زعم الشارح کان القسمۃ مجازیۃ مبنیۃ علی المسامحۃ وہذا ما قال الشارح وفی عدہا من العلم تسامح وانت تعلم ان کلام الشارح فی ہذا المقام واہ جدا فان عبارۃ المص صریحۃ فی ان العلم منقسم الی قسمین حقیقۃ وقولہ وہما نوعان متباینان من الادراک نص علی ذلک فتفسیر کلامہ بانہ اختار ہہنا کون التصدیق من لواحق الادراک والتقسیم مبنی علی التسامح احسان علیہ من دون امتنان منہ فان الحق ان التصدیق وہو الاذعان والاعتقاد نوع من الادراک والعلم وقسمۃ العلم الیہ والی التصور قسمۃ حقیقیۃ کما ستعرف عنقریب وتحقیق المقام ان کون التصدیق عبارۃ عن مجموع تصورات الاطراف والحکم کما ذہب الیہ الامام باطل فان التصدیق حقیقۃ محصلۃ ولیست من الحقائق الاعتباریۃ والمجموع المذکور لا شک فی کونہ اعتباریا اذ تلک التصورات لیس بعضہا متحدا مع بعض حتی یکون التصدیق مرکبا منہا ترکیبا ذہنیا ولیس الیف

بعضها محتاجا الى بعض حتى يكون التصديق مركبا منها تركيبا خارجيا وايضا التصديق هو المكتسب من الحجة وليس المكتسب منها مجموع
تصورات الاطراف والحكم فذلك المجموع ليس بتصديق فالتصديق ليس الا شيئا واحدا لا مجموع اشياء فان كان قسما من الادراك
كان ادراكا متعلقا بشيء واحد وان لم يكن ادراكا كان كيفية واحدة تحصل عقيب الادراك متعلقة بشيء واحد ولا خلاف على هذا التقدير
في ان التصديق نفس الاذعان وانما الخلاف في ان الاذعان بل هو نحو من الادراك او حالة تحصل عقيب الادراك و اختلف
الاولون القائلون بكون الاذعان نحوا من الادراك في انه هل هو مباين بالنوع لنحو الادراك التصوري او مغاير بحسب المتعلق فقط
الحق ان التصديق هو نفس الاذعان وهو نوع من العلم مباين بالذات للتصور اما كونه مباينا بالذات للتصور فسياتي انشاء الله
تعالى واما كونه نوعا من الادراك والعلم فلان العلم ما ينكشف به الشيء والاذعان اقوى انحاء الانكشاف والتصور من اضعفها فان
الانكشاف يتفاوت شدة وضعفا لكونه من الكيف واقوى مراتب الانكشاف اليقين لانه انكشاف للواقع بحيث لا يحتمل النقيض ثم
الجهل المركب لانه انكشاف خلاف الواقع بحيث لا يحتمل النقيض عند العالم ثم التقليد لانه جازم وان لم يكن راسخا ثم الظن لانه مرجح
غير جازم فيجوز الظان الطرف المقابل تجويزا ضعيفا واما التصور فمن اضعف مراتب الانكشاف فكيف يذهب ذو بصيرة الى ان
الاذعان ليس نحوا من العلم كيف والحجة انما تفيد العلم بالنسبة وانكشافها فانكار كون التصديق علما جهل صريح نعم الاذعان نوع
من العلم مباين بالذات للعلم التصوري ولا يلزم من مباينته للتصور الا ان لا يكون قسما من التصور لا ان لا يكون قسما من العلم
واما الذين ذهبوا الى ان الاذعان كيفية لاحقة عقيب الادراك فاول ما ازالهم عن سواء السبيل انهم ذهبوا الى كون العلم
هي الصورة الحاصلة ولما رجعوا الى وجدانهم وانصفوا من انفسهم وجدوا التصديق غير الصورة فما استطاعوا سبيلا الى جعله من
الادراك فظنوا انه كيفية غير ادراكية تلحق عقيب الادراك ثم لما رسخ ذلك في الاذهان عرض ان ذهب اليه من انكر كون العلم هو الصورة
ايضا واستدل هؤلاء على ما ذهبوا اليه بوجوه لو تمت فانما تدل على ان التصديق ليس هو الصورة لا على انه ليس هو العلم فمن
دلائلهم قولهم انا كثيرا ما نذعن بالقضايا اثر ما نشك فيها فلا نزيد على ادراكاتنا الحاصلة لنا حين الشك ادراك آخر بل حالة اخرى
يعبر عنها بالتصديق وهذا انما يدل على ان التصديق غير التصور وغير الصورة لا على انه غير العلم لانهم ان ارادوا انه لا نزيد على الصور
الحاصلة حين الشك صورة اخرى حين التصديق او انه لا نزيد على التصورات الحاصلة عند الشك تصور آخر عند التصديق فذلك
مسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق قسما من العلم انما يلزم ان لا يكون هو قسما من التصور او الصورة وان ارادوا انه لا نزيد على
الادراكات الحاصلة عند الشك ادراك آخر فذلك مم بل يزيد الادراك التام بالنسبة العقدية ويزول الادراك الترددي ومنها
ان العلم هو المعلوم بعد حذف المشخصات الذهنية ولا يبقى بعد حذف المشخصات من التصديق القائم بالذهن الا مطلق التصديق
من حيث هو كما لا يبقى بعد حذف المشخصات من الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة ولا يبقى بعد حذف المشخصات من

التصديق القائم بالذهن المعلوم فلا يكون التصديق علما وهذا في غاية السقوط لانه انما يدل على ان التصديق ليس هو الصورة لا على ان التصديق ليس هو العلم وان تم ما ذكر دل على ان الصورة ليست هي العلم فان العلم حقيقة والعلم الخاص القائم بالذهن فرد منها واذا حذفت المشخصات عنه بقي مطلق حقيقة العلم لا مطلق حقيقة المعلوم فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم كما حسبه الجماهير وسيأتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى ومنها ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف فلو كان علما بالنسبة كان عبارة عن النسبة مع المشخصات الذهنية والنسبة من مقولة الاضافة فلا يمكن اتصافها بالشدة والضعف وهذا ايضا انما يدل على ان التصديق ليس علما بمعنى الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما حقيقيا نعم يمكن ان يبطل كون العلم هي الصورة المتحدة مع ذي الصورة بان العلم لكونه من مقولة الكيف قابل للاشتداد والتضعيف والصورة ليست قابلة للاشتداد والتضعيف ومنها قولهم ان التصديق لو كان علما كان عين المصدق به مع انه قد يبقى ذات المصدق به مع انتفاء التصديق وهذا ايضا لا يدل الا على ان التصديق ليس هو الصورة المتحدة مع ذي الصورة لا على انه ليس علما وقد عرفت ان العلم ليس هو الصورة ومنها ان الذهن قد يكون ملتفتا الى قضية شاكا فيها ثم يتفق ان يصدق بها والالتفات ليها باق ومن المحال بقاء الالتفات مع تبدل العلم فالشك والتصديق ليسا من العلم لتعاقبهما مع بقاء الالتفات بعينه وهذا ايضا ساقط اذ النسبة حين هي مشكوكة او مذعنة معلومة بنحوين من العلم الاول التخييل والثاني الشك او الاذعان والاول لا يتبدل بتبدل الثاني فهو باق في حالتي الاذعان والشك وبقائه يتحقق بقاء الالتفات نعم لو كان العلم عبارة عن الصورة لما امكن تعلق علمين بالنسبة اذ لا يحصل منها في الذهن صورتان وهذا اظهر منها ما ذكره الشارح في بعض تعليقاته من ان التصديق هو الاذعان والاذعان ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن وهو غير معنى العلم وهذا ايضا في غاية السخافة اذ لا بد من اثبات ان ما يعبر عن التصديق به بالفارسية لا يدل على نحو الادراك بل على كيفية لاحقة بعده ودونه خرط القتاد فالقول الفصل ان التصديق نوع من الحالة الادراكية التي هي العلم حقيقة مباين بالذات للنوع الثاني منها اعني التصور نعم من ذهب الى ان العلم هي الصورة لا يستطيع ان يذهب الى انه قسم من العلم ولعل الشيخ لذهابه الى ان العلم هو الصورة لم يعد التصديق قسما منه وقسم في الشفاء الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق فلا يمكن ان يحتج علينا بما في الشفاء ومع ذلك فالشيخ نفسه قسم العلم الى التصور والتصديق فما في الشفاء معارض بما في النجاة على انا لسنا نؤمن بما بين دفتي الشفاء وانما خلق لذلك قوم آخرون وكل ميسر لما خلق **قوله** نفس الحكم بمعنى الاعتقاد الحكم له اربعة معان الاول التصديق والثاني النسبة التامة الخبرية والثالث المحكوم به والرابع انتساب امر الى آخر وهو من افعال النفس وقد يطلق على القضية من حيث اشتمالها على ربط احد الطرفين بالآخر والمراد في قول المص هو الاول **قوله** ولذا قال الى ان الاصطلاح كما قال العلامة في درة التاج مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوى ايشان ست **قوله** الا انه جرى اختلفوا في متعلق التصديق فذهب الجمهور الى انه النسبة

تامة خبرية رابطة بين الحاشيتين والبعض الى انه نفس القضية والبعض الآخر الى انه امر مجمل يفصله العقل الى الموضوع والمحمول
والنسبة الحاكية وبعض الاذكياء الى انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة ونسبه الى الشيخ والاستاذ صاحب العروة الوثقى و
المحقق قدس سره الى انه مصداق القضية المحكي عنه وبعض الشراح الى انه المحمول مرتبطا بالموضوع وايده بما قالوا من ان مرجع البحث
هو المحمول ثم الحق ان التصديق على نحوين الاول الاذعان بالاتحاد دفعة من دون ان يدرك صور الموضوع والمحمول والنسبة تفصيلا
كالتصديق بالاتحاد بين الجدار والابيض اذا رأينا جدار ابيض والثاني الاذعان بالاتحاد بعد ادراك صورة الموضوع والمحمول والارتباط
بينهما كما اذا سمعنا قول القائل الجدار ابيض ثم قد صدقنا به لا ريب ان المحكي عنه بقول القائل الجدار ابيض هو الاتحاد الواقعي الذي
يذعن قبل التفصيل في الصورة الاولى فالتصديق بالنحو الاول تعلق بنفس المحكي عنه الواقعي من دون توسط حكاية هناك حين التصديق
وانما يتحقق الحكاية بعده والتصديق بالنحو الثاني يتعلق بالحكاية بما هي حكاية واما المحكي عنه فانما يتعلق به بالعرض فان المعلوم بالذات
في هذه الصورة هي الحكاية فهي متعلق التصديق بالذات فان المصدق بالذات هو المنكشف بالانكشاف التام بالذات وهو ما في
الذهن من الحكاية واما المحكي عنه فهو معلوم بالعرض بواسطة الحكاية فان الحكاية عنوان له ومرآة لملاحظة فهو متعلق التصديق بالعرض
وكون المقصود بالذات هو المحكي عنه لا يستلزم ان يكون هو متعلق التصديق بالذات فان مناط تعلق التصديق بالذات بشيء
كون ذلك الشيء معلوما بالذات لا كونه مقصودا بالذات فاذن متعلق التصديق بالنحو الثاني نفس النسبة الحاكية الرابطة بين الطرفين
بما هي ملحوظة بينهما ومتعلق التصديق بالنحو الاول هو المحكي عنه اذ ليس النسبة الحاكية في هذا النحو مرآة لملاحظته وعنوانا له فما ذهب اليه
الاستاذ من تعلق التصديق بالمحكي عنه لا يصح على اطلاقه كما ان ما ذهب اليه الجمهور من تعلقه بالنسبة الحاكية لا يصح كليا اما
الثاني فلان التصديق قد يتعلق دفعة من دون ان يكون هناك نسبة حاكية كما عرفت واما الاول فلما علمت من ان التصديق
في الصورة الثانية انما يتعلق بالذات بالنسبة الحاكية على انه قد يصدق بالكواذب وليس لها محكي عنه لا في الذهن ولا في الخارج
والا لما كانت كاذبة فلا يمكن القول بتعلق التصديق بالمحكي عنه هناك ولا يمكن القول بان لها محكيا عنه اختراعيا في الذهن اذ لم يقصد
الحكاية عن الاختراعي الذهني والا لما كذبت فالحق هو القول الفصل الذي حققناه وما يورد على القول بتعلق التصديق بالنسبة الحاكية
من ان النسبة غير مستقلة ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا في غاية السقوط اذ استقلال متعلق التصديق ليس بينا ولا مبينا وما قيل من ان الاذعان
بالشيء كالحكم على الشيء يستلزم التوجه اليه والنسبة معنى حرفي لا يصلح ان يلتفت اليه في غاية السخافة اذ الحكم على الشيء يستدعي الالتفات اليه بالذات بخلاف
الاذعان بالشيء فانه انما يستدعي الالتفات اليه في الجملة فان قيل لو كان النسبة متعلق التصديق بالذات لزم كونها محكوما عليها بالذات لكونها متعلق
التصديق قلنا انما يلزم كونها محكوما عليها بالذات اذا لوحظت بلحاظ تام مستقل وجعلت مرآة لملاحظتها من حيث هي غير مستقلة
وهو ملتزم كما في سائر المعاني الحرفية هذا وزعم الشارح تقليدا لبعض من سبقه انه يجب استقلال متعلق التصديق وعلله في الحاشية المعلقة

علی قوله کما هو الحق بقوله لان التصدیق لیس کادراک المرأة عند ادراک المرئی فلا یتعلق الا بما یستقل بالملاحظة ویقصد لذاته فلا یتعلق بالنسبة الغیر المستقلة لا وحدها ولا مع غیرها انتهی وانت تعلم ان الاستقلال بالملاحظة غیر ضروری فی متعلق التصدیق فانه نحو من العلم والعلم کما یتعلق بالمستقل یتعلق بغیر المستقل ولو فرض ان الاذعان لیس بعلم کما زعمه المتاخرون فاستقلال متعلقه علی هذا التقدیر لیس بینا ولا مبینا واما انه یجب ان یکون متعلق التصدیق مقصودا بالذات فلیس ضروریا ولا مبرهنا علیه بل قد بینا ان الحاصل فی الذهن بالذات والکان مرأة لملاحظة شیٔ آخر مقصود بالذات احق بان یتعلق به التصدیق ثم لو فرض ان متعلق التصدیق یجب ان یکون مقصودا بالذات فانما یلزم منه ان یکون متعلق التصدیق هو المحکی عنه لانه المقصود بالذات بالحکایة لا ان یکون متعلقه الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة کما زعمه ثم ان الشارح اورد علی القول بکون متعلق التصدیق هو النسبة الحاکیة فی الحاشیة بانه کثیرا ما یحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة کما فی الصورة الاجمالیة الوحدانیة للموضوع المخلوط بالمحمول فهو یتعلق بالطرفین حال کون النسبة رابطة بینهما عارضة لهما فی کلتا الحالتین من الاجمال والتفصیل والنسبة انما تدخل فی متعلقه بالعرض لا بالذات ومن ههنا یعلم ان النسبة غیر داخلة فی حقیقة القضیة اعنی ما یتعلق به التصدیق وان کانت داخلة فی مفهومها المستفاد من الهیئة الترکیبیة کقولنا زید قائم مثلا وسیأتی تحقیقه ان شاء الله تعالی انتهی عبارته وهذا الکلام مما یقضی منه العجب فان ما ذکره من انه کثیرا ما یحصل الاذعان بالعقد قبل انتزاع النسبة ان اراد به انه کثیرا ما یحصل الاذعان بالاتحاد الواقعی قبل انتزاع النسبة فذلک صحیح کما ذکره فی النحو الاول من التصدیق لکن قد عرفت ان متعلق ذلک النحو من التصدیق هو نفس المحکی عنه اذ لیس هناک الا صورة واحدة هی متعلق التصدیق بالذات ولیس هناک صورة الموضوع ولا صورة المحمول لا النسبة رابطة بینهما الا بعد الانتزاع ففی هذه الصورة کما لا یتعلق التصدیق بالنسبة الرابطة کذلک لا یتعلق بالموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة فان قال انه وان لم یکن صورة الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة موجودة هناک لکن منشأ انتزاعها موجود وتعلق التصدیق بمنشأ انتزاعها یکفی للحکم بتعلق التصدیق بها قلنا فلیکف وجود منشأ انتزاع النسبة للحکم بتعلق التصدیق بالنسبة الرابطة وما ذکره من کون النسبة رابطة بین الطرفین عارضة لهما فی کلتا الحالتین من الاجمال والتفصیل ان اراد بالاجمال فیه الصورة الاجمالیة الاتحادیة المنکشفة دفعة قبل العلم بالموضوع والمحمول والنسبة تفصیلا کما صورنا سابقا فکون النسبة رابطة بین الطرفین فی تلک الحالة صریح البطلان اذ لیس هناک الا صورة واحدة ولا یعقل النسبة الا بین صورتین نعم منشأ انتزاع النسبة موجود ولکنه لیس رابطا بین الطرفین ولا عارضا لهما بل هو کما انه منشأ لانتزاع النسبة منشأ لانتزاع صورة الطرفین وان اراد بالاجمال صورة القضیة الملحوظة بلحاظ واحد ای الاجمال الحاصل بعد التفصیل فلا یخفی انه لا یتصور هذا النحو من الاجمال فی الصورة الاتحادیة المنکشفة دفعة لسبقها علی التفصیل وما فرع علی کلامه من عدم دخول النسبة فی حقیقة القضیة ودخولها فی مفهومها لا مساس له بالکلام المتفرع علیه وعلی تقدیر صحته لا یلزم منه الا عدم دخول النسبة فی متعلق التصدیق

بالذات لاعدم دخولها فی حقیقة القضیة الا اذا ثبت ان حقیقة القضیة ہی متعلق التصدیق ولم یثبت بعد وسیاتی تحقیق ذلک فہذا
تحقیق الحق فی متعلق التصدیق بقی الکلام علی المذاہب الباقیة فاما مذہب من زعم ان متعلقه نفس القضیة فیبطلانہ انکان متعلقه
نفس القضیة المفصلة بما ہی ملحوظة تفصیلا فذلک صریح البطلان اذ التصدیق علم واحد لا یتعلق الا بشیٔ واحد والقضیة الملحوظة
لیست معلوما واحدا بل صورة الموضوع معلوم وصورة المحمول معلوم آخر وصورة النسبة معلوم ثالث فلا یتعلق بہا علم واحد و
انکان متعلقه القضیة الملحوظة بلحاظ واحد فیرجع الی المذہب الثالث ویبطل ببطلانہ علی انک قد عرفت ان التصدیق قد یتعلق
بالصورة الاتحادیة دفعة قبل التفصیل فلیس ہناک قضیة اصلا حتی یتعلق بہا التصدیق واما مذہب من زعم ان متعلقه امر
مجمل یفصلہ العقل الی الموضوع والمحمول والنسبة الحاکیة وہو ما ذہب الیہ صاحب الافق المبین جریا منہ علی سجیتہ فی اتباع الاباطیل
الکاذبة الوہمیة فی المقامات الحکمیة والمباحث العقلیة واتبعہ المعترض فیبطلانہ ان الامر المجمل الذی زعموا انہ متعلق التصدیق اما ان یکون
مشتملا علی النسبة الرابطة اولا یکون علی الثانی یکون ذلک الامر المجمل مفہوما مفردا فلا یصلح ان یتعلق بہ التصدیق بالبداہة کیف
واذا لم یکن فی ہذا الامر المجمل نسبة حاکیة فلا معنی لصدقہ ولا لکذبہ ولا للتصدیق بہ او انکارہ وعلی الاول یکون ہذا الامر المجمل قضیة
فاما ان یکون ملحوظة بلحاظ واحد او تکون ملحوظة بلحاظات بان یکون الموضوع والمحمول ملحوظین بلحاظین مستقلین والنسبة ملحوظة
بلحاظ غیر مستقل وعلی الثانی لا اجمال اصلا وعلی الاول اما ان یکون ملحوظا بلحاظ مستقل وہذا لا یتصور علی رای صاحب الافق
المبین لانہ لا یذہب الی ان الاستقلال وعدمہ تابعان للملاحظة بل یزعم ان المستقل وغیرہ متباینان بالذات وقال فی الافق
المبین بعد ما ذکر انہما متباینان بالذات فاذن قد استوی الامر وتحقق ما یغلطان معنی واحدا یستقل ولا یستقل بالتعقل
بلحاظین او بلحاظ غیر مستقل فیلزم ان یکون متعلق التصدیق امرا غیر مستقل وہو مما یستشنعہ صاحب ہذا المذہب ثم الفطرة السلیمة
قاضیة بان التصدیق بعقد لا یتوقف علی لحاظ معنی مغایر لمفہوم القضیة فالقول بکون الامر المجمل متعلق التصدیق مما یکذبہ البداہة
الغیر المکذوبة والفطرة الغیر المشوبة وہذا ظاہر غایة الظہور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور واما مذہب بعض الاذکیاء فیبطلہ
ان الحکایة بالذات انما ہی النسبة الرابطة لانہا ہی المرآة لملاحظة ما فی الواقع واما الموضوع والمحمول فانما یعتبران لتوقف
النسبة علیہما ولکونہما مرآة لملاحظة حالہما فانما یدخلان فی متعلق التصدیق بالتبع ومتعلق التصدیق بالذات ہی النسبة الرابطة
بما ہی کذلک وقد بطل بہذا ما توہمہ بعض الشراح من ان متعلقه ہو المحمول مرتبطا بالموضوع واما تایید بان مرجع البحث ہو
المحمول فعجب عجاب فای معنی توہم مرجع البحث ہو المحمول ہو ان موضوع العلم لیس مبحوثا عن ذاتہ لانہ مفروغ عنہ بل المبحوث عنہ حال الموضوع وعرضہ الذاتی وہو
المحمول لا ان متعلق التصدیق ہو المحمول کما توہم فافہم **قولہ** لا بالمنتسبین کان الظاہر ان یقول المصجری ہہنا علی ما ہو المشہور من تعلق
التصدیق بالنسبة لا علی ما ہو مذہبہ من ان متعلقه الامر المجمل فان تعلق التصدیق بالمنتسبین حال کون النسبة رابطة بینہما لیس

ہو مذہب المصنف ولا ہو حق فی الواقع کما عرفت **قولہ** واما الحکم بمعنی ادراکہا التصدیق ہو الحکم بمعنی ادراک النسبۃ بالاتفاق بین القدماء والمتاخرین لکن القدماء یقولون ان ادراک النسبۃ الذی ہو التصدیق مباین بالحقیقۃ للادراک التصوری سواء تعلق بالنسبۃ او بغیرہا والمتاخرین یقولون انہ مغایر للادراک التصوری بالمتعلق فقط وعند المتاخرین بناء علی ما زعم من ان التصدیق عند القدماء کیفیۃ غیر ادراکیۃ وہی الاذعان وان الاذعان لیس ادراکا وہو فاسد فان التصدیق عند القدماء ہو الاذعان وہو ادراک کما عرفت **قولہ** الا ان المحققین القضیۃ مرکبۃ اعتباریۃ بلا شبہۃ فانہا انما یرکبہا العقل والنسبۃ الرابطۃ کانہا ہیئۃ صوریۃ لہذا المرکب اذ بہا یرتبط احدی حاشیتیہ بالاخری فان قیل یکون النسبۃ جزء منہا کانت اجزاؤہا ثلثۃ الموضوع والمحمول والنسبۃ وان قیل ان القضیۃ عبارۃ عن الموضوع والمحمول حال کون النسبۃ رابطۃ بینہما کانت اجزاؤہا ہی الموضوع والمحمول وکانت النسبۃ داخلۃ فی مفہومہا لا فی حقیقتہا والنزاع فی ذلک لا یعود الی طائل **قولہ** فلا سبیل الشرطیۃ لان الحکم بہذا المعنی لا یصح ان یکون جزء من التصدیق والا کان مرکبا من الکیف والفعل فیکون مرکبا اعتباریا **قولہ** فلا جناح قد عرفت ان الاذعان نحو من الادراک وہو نفس التصدیق ولیس التصدیق عبارۃ عن ادراک مع تصدیق فبناء ہذا التفسیر علی ما ذہب الیہ من ان الاذعان کیفیۃ غیر ادراکیۃ بناء فاسد علی فاسد **قولہ** سواء کان مع الاذعان الادراک اما اذعان او غیرہ والاول اما جازم فاما مطابق فاما ثابت فہو الیقین او غیر ثابت فہو التقلید او غیر مطابق فہو الجہل المرکب او غیر جازم فہو الظن ہذہ اقسام التصدیق والثانی ای الادراک الذی ہو غیر الاذعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبۃ والاول اما احساس فاما ابصار او سمع او شم او ذوق او لمس او غیر احساس فاما متعلق بالصور المخزونۃ فی الخیال فتخییل او بالمعانی الجزئیۃ فتوہم او بالکلیات وما فی حکمہا کالجزئیات المجردۃ ان امکن علمہا بما ہی جزئیۃ فتعقل والثانی ای العلم بالنسبۃ بغیر الاذعان ان کان ترددا فیہا فشک ان کان ادراکا مرجوحا فوہم وان کان تکذیبا لہا فانکار وان کان نفس التصور من دون تردد ومرجوحیۃ وتکذیب فتخییل ہذہ اقسام التصور فالنسبۃ ان کانت مذعنۃ یکون معلومۃ بنحوین من العلم الاول التخییل وہو تصور نفس النسبۃ والثانی الاذعان وہو الاعتقاد بہا فالتخییل الذی ہو نحو من التصور یجامع الاذعان فی الوجود فی القضیۃ المقبولۃ المذعنۃ وہذا لا ینافی التقابل بین التصور والتصدیق بحسب الصدق اذ لا یلزم من ذلک صدق التخییل علی التصدیق وبالعکس کما لا یخفی **قولہ** ای متخالفان بحسب الماہیۃ الحق ان تباین التصور والتصدیق بحسب الماہیۃ ضروری لا یحتاج الی البرہان والمنکر مکابر **قولہ** وقد یستدل علیہ استدل علی تباین التصور والتصدیق نوعا باختلاف لوازمہما فان التصور یلزمہ عموم التعلق والتصدیق یلزمہ خصوص التعلق واختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات واورد علیہ بمنع کون اللوازم لوازم الماہیۃ لجواز ان تکون لوازم الہویات وہذا المنع مکابرۃ صریحۃ فان حقیقۃ التصدیق آبیۃ عن التعلق بما سوی الحکایۃ اذ المحکی عنہ فخصوص التعلق لازم الماہیۃ بخلاف حقیقۃ التصور

مخصوص التعلق لازم لمہیۃ التصدیق وعموم لازم المہیۃ التصور ومنع ذلک مکابرۃ محضۃ ویمکن ان یستدل علی تباینہما بان التصدیق ینقسم
الی الشدید والضعیف فان الظن ضعیف والیقین اشد والتقلید شدید بل مراتب الظن متفاوتۃ شدۃ وضعفا ومن المقرر فی مدارک
المشائین ان الشدید والضعیف مختلفان نوعا فاذن اقسام التصدیق انواع متخالفۃ مندرجۃ تحت التصدیق فلا محالۃ یکون التصدیق
نوعا عالیا من العلم لاجنسا والا لما اندرج تحتہ انواع مختلفۃ وایضا الوہم الذی ہو تصور مضاد للظن الذی ہو تصدیق وکذا الشک
والانکار والاذعان وتباین المتضادات بالنوع ضروری فتامل **قولہ** ان وحدۃ العلۃ یستوجب وحدۃ المعلول بنی الکلام فی
دلالۃ اختلاف اللوازم علی اختلاف الملزومات علی امتناع استناد الکثیر الی الواحد من حیث ہو واحد بناء علی ان اللوازم معلولۃ للملزومات
ومستندۃ الیہا ولا یذہب عن ذی تحصیل ان کلام الشارح فی ہذا المقام کما افادہ خاتم الحکماء قدس سرہ من اباطیل الاقاویل
اما اولا فلانہ مبنی علی ان اللوازم معلولۃ للملزومات وقد اشرنا سابقا الی ان ہذا الرای باطل وحققنا ان اللوازم مجعولۃ بجعل
الملزومات ولیست معلولۃ لہا واما ثانیا فلان کلامہ مبنی علی امتناع صدور الکثیر عن الواحد بما ہو واحد وقد ابطلنا ذلک فی بعض
کتبنا علی ابسط وجہ واما ثالثا فلانہ لو سلم استناد اللوازم الی الملزومات وامتناع استناد الکثیر الی الواحد فبناء استلزام اختلاف
اللوازم اختلاف الملزومات بالمہیۃ علی امتناع صدور الکثیر عن الواحد بما ہو واحد غیر صحیح اذ غایۃ ما یلزم منہ ان لا یکون الواحد
بما ہو واحد علۃ للکثیر لا ان لا یکون الواحد علۃ للکثیر مطلقا بل یکفی لصدور الکثیر عن الواحد کثرۃ الجہات والحیثیات فی ذالک
الواحد فلا یلزم من استناد اللوازم المختلفۃ بناء علی ہذا الاختلاف الجہات والحیثیات ولو فی الواحد بالشخص والمدعی اثبات التغایر
النوعی بین التصور والتصدیق **قولہ** وبالعکس قال فی الحاشیۃ لامتناع توارد العلل المستقلۃ علی معلول واحد وکذا یمتنع
توارد العلل الناقصۃ فی مرتبۃ واحدۃ فلا یکون لشیء واحد مادتان ولا صورتان ولا فاعلان وکذا فی مرتبۃ واحدۃ ودلیل الکل وحدۃ
انتہی والدلیل ہو لزوم الاستغناء عن العلۃ علی تقدیر تعدد العلل ان استقلت احدیہما فی نحو علیتہا او عدم تعدد العلۃ علی
تقدیر تعددہا ان لم یستقل احدیہما فی نحو علیتہا مثلا لو کان لشیء واحد فواعل متعددۃ فان کفی کل احدہا فی الفاعلیۃ لزم استغناء
المعلول عن غیرہ من الفواعل وان لم یکف احدہا فی الفاعلیۃ لزم ان لا یکون ہناک فواعل متعددۃ بل فاعل واحد ہو
مجموع الاشیاء التی فرضت فواعل وہکذا الکلام فی غیر الفاعل من العلل **قولہ** فغیر لازم بالنظر الی طباع المعلول قال فی الحاشیۃ
اذ طباع المعلول لا یستدعی التوقف علی الخصائص نحو الوحدۃ فی العلۃ ولذا قیل تعین المعلول لا یدل علی تعین العلۃ واما تعین
العلۃ فیدل علی تعین المعلول فوحدۃ العلۃ بای نحو کانت محفوظۃ فی المعلول بعینہا انتہی **قولہ** فوحدۃ العلۃ بالطبیعۃ تستوجب
وحدۃ المعلول کذلک قال فی الحاشیۃ ای بالطبیعۃ ولو مع امر زائد لیعنی العلۃ اذا کانت طبیعۃ نوعیۃ یجب ان یکون المعلول
ایضا طبیعۃ نوعیۃ وان کان مخلوطا بالعوارض المشخصۃ ولا یصح ان یکون طبیعۃ جنسیۃ لامتناع عموم المعلول وخصوص العلۃ قال

المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة بالنوع مثلا مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كانت له وحدة اخرى ايضا باعتبار
آخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر من الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة
لا بمعنى ان لا يكون المعلول واحدا بالشخص بل بالنوع فقط انتهى وانت وكل من يستحق ان يخاطب به تعلمان ان هذه الكلمات
بالبيان اشبه منها بالهذيان اما اولا فلان امتناع صدور الكثير من الواحد بما هو واحد لا يدل على وجوب انحفاظ نحو وحدة العلة
في المعلول اذ غاية ما يلزم منه ان لا يكون الواحد بما هو واحد علة للكثير لا ان لا يكون الواحد مطلقا ولو مع جهات كثيرة وتشخصات
شتى علة للكثير فيجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع متكثرة الافراد ويصدر منها عند كونها متشخصة بتشخص نوع من جنس وعند كونها
متشخصة بتشخص آخر نوع من الجنس او من جنس آخر بل يجوز ان يكون العلة شخصا واحدا ويصدر منه جنس بل اجناس انواع كثيرة
بجهات مختلفة فوحدة العلة بالنوع مثلا لا يستلزم وحدة المعلول بالجنس ايضا فضلا عن وحدته بالنوع واما ثانيا فلان الطبيعة
الجسمية علة عندهم لهيولى العناصر وهيولات الافلاك وهي واحدة بالنوع وهيولى العناصر وكل من هيولات الافلاك انواع
متخالفة كما ستعرف انشاء الله تعالى فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع واما ثالثا فلانهم اتفقوا على ان الواجب
سبحانه هو العلة الفاعلية للكل بالحقيقة واما غيره فوسائط وروابط لا فواعل كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات
فهو سبحانه مع وحدته بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين انحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل فلينظر الى معلم الشارح
كيف يعلم اتباعه زخارف الاباطيل بالتشدق في الاقاويل فهو بان يلقب بمعلم السفسطة اليونانية احق منه بان يلقب بمعلم الحكمة
اليمانية **قوله** الا على مختار الشيخ هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى انحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها كما
يدل عليه قوله سيما اذا كانت العلة جاعلة وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى
الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد عنده وانما مذهبه انحفاظ نحو الوحدة في الجاعل فقط **قوله** لما مر آنفا
من استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللازم واختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات **قوله** ولان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم فاتحاد التصور والتصديق بالذات يوجب
اتحاد متعلقيهما بالذات فلا يختلف متعلقاهما وانت خبير بانه كما ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب
اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك
لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقتي التصور والتصديق كما هو مذهب القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور الخ فما اورده
على المتاخرين ليس مختصا لورود ذنهابهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشاء المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم **قوله** تحقيقه
ان مطلق التصور تفصيل المقام ان التصديق اما ان يكون نفس الاذعان كما هو الحق فيكون التصور المقابل له هو الادراك

الذی لیس نفس الاذعان واما ان یکون التصدیق عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن التی تتعلق بہا الاذعان کما ہو رأی
القائلین بکون مقسم التصور والتصدیق ہو الصورۃ الحاصلۃ فی الذہن فیکون التصور المقابل لہ ہو الصورۃ التی لا تتعلق بہا
الاذعان فعلی التقدیر الاول یحتمل التصور احتمالات الاول ان یکون التصور متکیفا بکیفیۃ الاذعان بان یکون ما تعلق بہ التصور
ہو ما تعلق بہ الاذعان کتخییل النسبۃ المذعنۃ فہو تصور متکیف بالاذعان الثانی ان لا یکون متعلقہما واحدا لکن یکون متعلق
احدہما مقارنا نحو لمتعلق الآخر کتصور حاشیۃ النسبۃ المذعنۃ فانہ وان لم یکن متعلقا بما تعلق بہ الاذعان لکن متعلقہ اعنی الموضوع
او المحمول مقارن لمتعلق الاذعان اعنی النسبۃ الثالث ان یعتبران لا یکون التصور مقارنا للتصدیق اصلا کتصور مفہوم مفرد
لم یحکم علیہ لا بہ او کتصور حاشیۃ النسبۃ المشکوکۃ والرابع ان لا یعتبر معہ شیء من الاعتبارات الثلثۃ المذکورۃ بل لوحظ من حیث
ہو ہو وعلی التقدیر الثانی یکون التصور عبارۃ عن الصورۃ الغیر المذعنۃ فیشکل ہناک الاعتبار الاول اذ لیس ہناک صورتان تکون
احدہما مذعنۃ والاخری غیر مذعنۃ والصورۃ الواحدۃ یمتنع کونہا تصورا وتصدیقا فانما یتصور ہناک الاحتمالات الثلثۃ الباقیۃ اذا
عرفت ہذا فاعلم ان التصور المتکیف بکیفیۃ الاذعان اعنی التصور بالاعتبار الاول لا یمکن ان یتعلق بنفسہ لانہ بہذا الاعتبار
انما یتعلق بما یتعلق بہ الاذعان وہو نفسہ لا یتعلق بہ التصدیق سواء کان التصور بہذا الاعتبار موضوعا او محمولا لقضیۃ مذعنۃ او لا
یکون کذلک وکذا لا یتعلق ہذا النحو من التصور بنقیضہ مطلقا لانہ لا یصلح لان یتعلق بہ التصدیق لکونہ من المفہومات المفردۃ فلا یصدق
التصور بہذا الاعتبار علی نفسہ ولا علی نقیضہ صدقا عرضیا ای لا یصدق المتصور بہذا النحو من التصور علیہما بل انما یصدق ہو علی
النسبۃ المذعنۃ والتصور بالاعتبار الثانی یتعلق بنفسہ اذا کان نفسہ حاشیۃ لقضیۃ مذعنۃ کما فی قولنا التصور المقارن للاذعان
مفہوم فانہ نفسہ فی ہذہ الصورۃ متصور تصورا مقارنا للاذعان واما اذا لم یکن حاشیۃ لقضیۃ مذعنۃ کما اذا تصورنا نفس ہذا المفہوم
ولم نحکم علیہ بایجاب او سلب فہو لیس متصورا بتصور مقارن للاذعان فہو یصدق علی نفسہ صدقا عرضیا علی تقدیر کونہ حاشیۃ لقضیۃ
مذعنۃ ولا یصدق علی نفسہ ہذا النحو من الصدق علی تقدیر عدم کونہ کذلک وکذا الحال فی نقیضہ فہو ان کان طرفا من قضیۃ مذعنۃ
صدق علیہ انہ متصور تصورا مقارنا للاذعان والا فلا والتصور بالاعتبار الثالث یتعلق بنفسہ اذا لم یکن نفسہ جزءا من قضیۃ مذعنۃ کما اذا
تصورنا نفس مفہومہ من دون ان نحکم علیہ ایجابا او سلبا اذ ذاک متصور تصورا غیر مقارن للتصدیق فہو ح یصدق علی نفسہ
صدقا عرضیا ولا یتعلق ہو بنفسہ اذا کان نفسہ جزءا من قضیۃ مذعنۃ فانہ اذ ذاک متصور بتصور مقارن للتصدیق فلا یصدق ح
علی نفسہ ہذا النحو من الصدق وکذا لا یتعلق ہو بنقیضہ اذا کان نقیضہ جزءا من قضیۃ مذعنۃ فلا یصدق علیہ صدقا عرضیا و
یتعلق بنقیضہ اذا لم یکن کذلک فیصدق علیہ ہذا النحو من الصدق والتصور بالاعتبار الرابع یتعلق بنفسہ وبنقیضہ ویصدق
علی نفسہ ونقیضہ صدقا عرضیا مطلقا سواء کان نفسہ او نقیضہ جزءا من قضیۃ مذعنۃ او لا یکون کذلک لانہ فی صرافۃ العموم

ومحوضة الاطلاق وليس مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها فانقلت التصور الغير المقارن للاذعان لو كان مفردا ولم يكن جزء من قضية مذعنة لا يصدق على نفسه صدقا عرضيا ضرورة انه كلما حمل عليه المتصور صار متصورا بتصور مقارن للاذعان فلا يصدق عليه انه متصور بتصور غير مقارن للاذعان قلت اذا حمل المتصور بالتصور الغير المقارن للاذعان على التصور بهذا الاعتبار كان ذلك حكاية عنه حال عدم كونه جزء من قضية مذعنة لا حكاية عن نفسه حين كونه جزء من هذه الحكاية فان الحكاية عن نفسها لا تعقل فهو اذا لم يكن جزء من قضية مذعنة صح عنه الحكاية بانه متصور بتصور لا حكم معه فيصدق عليه نفسه صدقا عرضيا نعم لو قصد الحكاية عن تلك الحكاية لم يصدق عليه انه متصور بتصور لا حكم معه لانه اذ ذاك متصور بتصور معه حكم وهذا ظاهر لمن تامل فهذا تفصيل هذا المقام وهو مع كونه قليل الجدوى تتحير فيه الافهام بقي ههنا اشكال يرد على القائلين بكون العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم لا محيص لهم عنه وهو ان التصور لا حجر فيه فيتعلق بنفسه وبنقيضه فاذا تعلق بنقيضه كان متحدا مع نقيضه بالذات فيكون محمولا على نقيضه حملا اوليا ايضا كما انه يكون محمولا عليه حملا عرضيا واللازم صريح البطلان وهذا احد ما يستدل به على بطلان ان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم فلا تغفل **قوله** لما كان في صرافة العموم ظاهر هذا الكلام ماخوذ من كلام بعض الاذكياء في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق وقد وقع في كلامه خبط وخلط وذلك ان صاحب الرسالة فسر التصور بثلثة تفسيرات الاول حصول صورة الشئ في العقل وقال هو مرادف للعلم الثاني حصول صورة الشئ مع عدم اعتبار الحكم الثالث حصول صورة الشئ مع اعتبار عدم الحكم فقال الشارح للرسالة التصور بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شئ ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الآخرين وان كان يتعلق بكل شئ ولهذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير انتهى كلامه في الشرح وقال في الحاشية المعلقة على قوله لكن لا يصدق على نفسه الى آخره عدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهى وهذا كلام منخبط جدا اما اولا فلان التصور بالتفسير الاول مرادف للعلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق كما اعترف به هو نفسه بعيد ذلك وقد اعترف بانه يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي وصدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي انما يتصور بتعلقه بنفسه ونقيضه وتعلقه بنفسه ونقيضه انما يتصور بتعلق احد نوعيه اعني التصور الساذج او التصديق بنفسه ونقيضه ولا يمكن تعلق التصديق بنفسه ونقيضه لكونهما من المفهومات المفردة فانما تعلقه بنفسه ونقيضه بتعلق التصور الساذج بهما وتعلق التصور الساذج بهما يستلزم صدق التصور الساذج عليهما بالحمل العرضي فالحكم بصدق التصور بالتفسير الاول على نفسه ونقيضه يستلزم الحكم بصدق التصور الساذج وهو المفسر بالتفسيرين الآخرين على نفسه ونقيضه وينافي الحكم عليه بعدم الصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي

على جميع التقادير فكلامه متهافت بعد التامل واما ثانيا فلان الحكم بتعلق التصور بالتفسيرين الاخيرين بكل شئ ينافي الحكم بعدم
صدقه على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع التقادير لان مناط صدق التصور على شئ حملا عرضيا تعلق التصور به فكل ما
يتعلق به التصور بالتفسيرين الاخيرين يصدق هو عليه حملا عرضيا وليت شعري اذا تعلق التصور الساذج بشئ بل يصدق على
ذلك الشئ انه معلوم ام لا على الثاني لا معنى لتعلق التصور به فان تعلق التصور يستلزم المعلومية قطعا وعلى الاول اما ان
يكون ذلك الشئ معلوما بالعلم التصديقي وهو صريح البطلان اذ لا معنى لكون الشئ مصدقا به بتعلق التصور الساذج به لا سيما
اذا كان ذلك الشئ من المفهومات المفردة الغير الصالحة لان تكون مصدقا بها او بالعلم التصوري فيكون التصور صادقا
عليه حملا عرضيا قطعا واما ثالثا فلان ما ذكره في الحاشية يدل على انه زعم ان معنى التصور الساذج التصور الذي لا يكون
متعلقا بالمحكوم عليه ولا بالمحكوم به فحكم بان مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما اذا كان مع الحكم واعتباره
لا يصدق عليه التصور الساذج صدقا عرضيا وهذا توهم فاسد لان العلم المتعلق بالمحكوم عليه او بالمحكوم به اما ان يكون تصديقا
وهو بين البطلان اذ تصور الاطراف ليس بتصديق قطعا او يكون تصورا ساذجا فيكون المحكوم عليه والمحكوم به متصورين
بالتصور الساذج قطعا وليت شعري ما معنى كون مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره ونقيضهما مع الحكم واعتباره
فان كان معناه كون مفهوم التصور المذكور او نقيضه محكوما عليه ومحكوما به فالعلم المتعلق به وبنقيضه وان كان محكوما عليهما او محكوما
بهما تصور ساذج قطعا وهما متصوران بالتصور الساذج فالتصور الساذج يصدق عليهما صدقا عرضيا وان كانا مع الحكم واعتباره وان كان
معناه كونهما مذعنا ومصدقا بهما حتى لا يصدق عليهما انهما متصوران بالتصور الساذج فذلك صريح البطلان فلا معنى لكون
المفهومات المفردة مذعنة ومصدقة بها ولعل لكلامه وجها لست احصله والحق في تفسير كلام صاحب الرسالة ان التصور قد
يطلق مرادفا للعلم وهو حصول صورة الشئ في العقل مطلقا سواء كان حصول الصورة على وجه الاذعان اولا وهو منقسم الى
التصور والتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشئ في العقل مع اعتبار ان حصول الصورة ليس على وجه الاذعان وهو التصور
الساذج المقيد باعتبار عدم الحكم وهو مقابل للتصديق وقد يطلق على حصول صورة الشئ في العقل مع عدم اعتبار ان حصول الصورة
على وجه الاذعان وهذا مساوق للاول في التحقق وان كان اخص منه بحسب بادي الراي كما سينكشف عنقريب انشاء الله
تعالى اذا عرفت هذا فنقول لا ينبغي ان يحمل كلام الشارح في هذا المقام على ما قال بعض الاذكياء وهو الذي نقلنا من كلامه وتكلمنا
عليه وان كان كلام الشارح ماخوذا ومتحصلا من كلامه فانا قد نبهنا على فساده على ان كلام الشارح ههنا في التصور المقابل للتصديق لا
في التصور المرادف للعلم وكلام بعض الاذكياء في الثاني كما عرفت فمحصل كلام الشارح على ما فصلناه في الحاشية السابقة ان
مطلق التصور المقابل للتصديق من دون ان يعتبر معه مقارنة الاذعان او عدمها لما كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق

ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها يتعلق بنفسه وبنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي لكون نفسه ونقيضه من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعا واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اى الاذعان والتصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم والاذعان فمفهومهما ان كان حاشية من قضية مذعنة ولوحظ من حيث انه مقارن للاذعان لكونه طرفا من نسبة مذعنة كما في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم من المفهومات مثلا لم يتعلق شئ منهما بنفسه لان نفسه في هذه القضية المذعنة متصور بتصور مقارن للاذعان وتصور ملحوظ معه الاذعان نعم اذا لوحظ مفهومهما ولم يجعل جزء قضية مذعنة كان نفس مفهومهما متصورا بتصور غير مقارن للحكم او بتصور لم يعتبر معه الحكم فيتعلق بنفسه ويصدق على نفسه صدقا عرضيا وكذا الحال في نقيضه فنقيضه الكان جزء من قضية مذعنة لم يصدق عليه انه متصور بتصور الا حكم معه او لا اعتبار للحكم معه والا صدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملا عرضيا على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره لان العلم المتعلق بهما حين كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اى جزئين من قضية مذعنة لا يصدق عليه انه تصور لا حكم معه او تصور لم يعتبر معه الاذعان ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على ما تعلق بهذا العلم انه متصور بتصور لا حكم معه او لم يعتبر معه الحكم فهذا محصول كلام الشارح **قوله** بالحمل العرضي اراد به الحمل العرضي الاشتقاقي فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية تعلق بهما التصور فيحمل عليهما المتصور المشتق منه حملا عرضيا واما حمل التصور على نفسه ونقيضه حملا عرضيا بالمواطات فغير معقول اذ المبادي لا تحمل بالمواطات حملا عرضيا على شئ **قوله** واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور الساذج الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو اخص من مطلق التصور الساذج فان التصور الساذج قد يكون مقارنا للاذعان كتصور موضوع القضية المذعنة او محمولها وقد لا يكون مقارنا للاذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون جزء من قضية مذعنة وقد مر مفصلا **قوله** او بعدم اعتباره لتصور الساذج اذا اعتبر مقارنا للاذعان كان معتبرا بشرط شئ واذا اعتبر مع عدم مقارنة الاذعان كان معتبرا بشرط لا شئ واذا لم يعتبر معه مقارنة الاذعان كان لا بشرط شئ فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارين الاولين بحسب التحقق فان الماهية لا بشرط شئ اعم من المهية المخلوطة فانقلت لتصور بالاعتبار الاول وهو الذي اعتبر معه مقارنة الاذعان لا يصدق عليه انه تصور لم يعتبر معه مقارنة الاذعان فكيف يكون الثالث اعم من الاول بل يكون مقابلا له قلت المهية المعتبرة بشرط شئ اخص من المهية لا بشرط شئ بحسب التحقق واعتبار الاشتراط بشئ او عدم اعتبار الاشتراط بشئ ليس في الواقع بل في ملاحظة العقل فالمهية لا بشرط شئ تتحقق بتحقق المهية بشرط شئ في الواقع وان لم تتحقق بتحققها في ملاحظة العقل وانفكاك المهية بشرط شئ عن الماهية لا بشرط شئ في الملاحظة لا يستلزم انفكاكها عنها في الواقع اذ الواقع اوسع من الملاحظة كما لا يخفى فما ذكره الشارح من ان التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم لا يصدق على نفسه ونقيضه حملا عرضيا اذا كانا مقيدين باعتبار الحكم ليس له معنى اذ التصور المقيد بعدم اعتبار الحكم هو مطلق التصور الذي حكم عليه

بانہ یصدق علی نفسہ و نقیضہ مطلقا و تقییدہ بعدم اعتبار الحکم انما ہو فی اللحاظ ولیس تقییدا بالحقیقۃ حتی یکون ہذا اخص من مطلق التصور کیف و مطلق التصور لا یعتبر معہ الحکم قطعا والا کان تصورا معتبرا معہ الحکم فلا یکون ہو مطلق التصور اللہم الا ان یقال ان مرادہ بالتصور المقید بعدم اعتبار الحکم التصور المقید باعتبار عدم الحکم اطلاقا للعام وارادۃ للخاص فہو المقید بعدم الحکم وذکر المقید بعدم اعتبار الحکم من باب الافتنان فی العبارۃ ولا یخفی رکاکۃ الکلام علی ہذا التوجیہ **قولہ** لان العلم المتکیف بالکیفیۃ الاذعانیۃ ارادبہ العلم المتعلق بحاشیتہ القضیۃ المذعنۃ وہو تصور ساذج مقارن للاذعان ولا یصدق علیہ انہ تصور غیر مقارن للاذعان وقد مر فی شرح کلامہ **قولہ** وح فالجواب ہذا الجواب لیس بشیٔ فان التصدیق ماہیۃ امکانیۃ لا حجر فی اکتناہہا فمنع جواز تعلق العلم بکنہ التصدیق مکابرۃ صریحۃ وقد یجاب عن تقریر الشبہۃ بنفس التصدیق بان التصور المتعلق بکنہ التصدیق تصور خاص فاللازم ہہنا الاتحاد بینہ وبین التصدیق المطلق وذلک لا ینافی التباین النوعی بین التصور المطلق والتصدیق المطلق لجواز ان یکون التصور المطلق عرضیا للتصور الخاص وہذا الجواب ایضا لیس بشیٔ اذ التصورات الخاصۃ اما ان تکون مشترکۃ فی حقیقۃ کلیۃ ذاتیۃ او لا تکون کذلک فعلی الاول یکون تلک الحقیقۃ المشترکۃ ہی التصور المطلق المباین بالذات للتصدیق فلا یمکن ان یکون التصدیق متحدا بالذات مع فرد من تلک الحقیقۃ والا لم یکن مباینا بالذات لتلک الحقیقۃ فانہ علی تقدیر اتحادہ بالذات مع فرد من تلک الحقیقۃ یکون فردا من تلک الحقیقۃ والفرد لا یکون مباینا بالذات لما ہو فرد لہ وعلی الثانی یکون التصورات الخاصۃ حقائق متخالفۃ غیر مندرجۃ تحت حقیقۃ واحدۃ فلا یکون التصور نوعا من العلم مباینا للنوع التصدیق وہذا ظاہر جدا **قولہ** وفیہ نظر سیاتی وہو ان تجویز استلزام المقدم المحال للنقیضین باطل اذ استلزام شیٔ لشیٔ انما یکون اذا کان بینہما علاقۃ ذاتیۃ ولا یجوز العقل ان یکون لمقدم واحد علاقۃ ذاتیۃ مع کل من النقیضین وتحقیق ذلک یستدعی خروجا عن المقام **قولہ** اقول ان العلم بذاتیات المعلوم علم ان حاصل الجواب للمصدر بقولہ وقد یقال ان التصدیق من صفات النفس وعلم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری فلا یکون التصور متعلقا بالتصدیق اذ التصور علم حصولی وہذا الجواب لیس بشیٔ لان التصدیق حقیقۃ کلیۃ لہا افراد قائمۃ بالمصدقین فعلم المصدقین بافرادہا القائمۃ بالمصدقین علم حضوری لانہ علم بصفۃ من صفات النفس واما علم حقیقۃ الکلیۃ بما ہی کذلک فعلم حصولی قطعا کیف والکلی بما ہو کلی لیس قائما بالنفس قیاما اصلیا ای قیاما ہو مناط الاتصاف فعلمہ حصولی قطعا وہذا ظاہر جدا وہذا لا یتوقف علی کون التصدیق حقیقۃ مرکبۃ بل ہو جار سواء کانت حقیقۃ بسیطۃ او مرکبۃ واما ما اوردہ الشارح علی الجواب من ان العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری علم حصولی فالعلم بذاتیات التصدیق علم حصولی فیمکن تعلق التصور بحقیقۃ التصدیق فوردوہ متوقف علی کون التصدیق حقیقۃ مرکبۃ من الذاتیات وقد منعہ بعض الشراح واستدل علی بساطۃ التصدیق بانہ کیفیۃ فہی بسیطۃ خارجا لما قال الشیخ من انہ لا مادۃ ولا صورۃ للاعراض فتکون بسیطۃ ذہنا ایضا بناء علی تلازم الترکیبین ہذا کلامہ وانت تعلم

ان ماذكره كله سخيف اما اولا فلانه لو صح ماذكره لزم كون جميع الاعراض بسائط ذهنا وخارجا لا خارجا فقط لما نقل عن الشيخ واما ذهنا
فلتلازم البساطة الخارجية والبساطة الذهنية فلا يكون المقولات العرضية مقولات اذ المقولة هي الجنس العالي واما ثانيا فلان التصديق
نفسه جنس تحته انواع كثيرة من اليقين والجهل وهما مختلفان نوعا واذا كان كذلك فيمكن تعلق التصور بنوع من انواع التصديق
فيلزم الاشكال باتحاد التصور والتصديق ولا يمشي في جوابه القول بان العلم المتعلق بالتصديق علم حضوري ويصح ما قال الشارح
من ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي ولا يمكن القول بان نوع التصديق بسيط ذهني ضرورة اندراجه تحت جنس
التصديق ولا مساغ لانكار كون التصديق جنسا للشديد والضعيف منه لما تقرر عندهم من ان الاختلاف بالشدة والضعف مستند
الى اختلاف الفصول واما ثالثا فلان الاشكال باتحاد التصور والتصديق انما اورد على القائلين بان التصور والتصديق
نوعان متباينان من الادراك فهم قائلون بان العلم جنس للتصور والتصديق نوعاه فالتصديق عندهم ليس بسيطا ذهنا واما رابعا
فلان العلم مندرج عندهم تحت مقولة الكيف وهو منقسم الى التصور والتصديق فالتصديق عندهم مندرج تحت جنس عال فهو
مركب ذهني عندهم واما خامسا فلان الشيخ انما نفى المادة بمعنى الهيولى والصورة بمعنى المحصل للهيولى عن الاعراض ولا يلزم
من نفي المادة والصورة بهذا المعنى نفي التركيب الخارجي اذ الاجزاء الخارجية غير منحصرة في الهيولى والصورة اللتين هما جزءا الجسم
وسياتي تحقيق ذلك عنقريب ان شاء الله تعالى واما سادسا فلانا سنبطل القول بتلازم التركيبين ان شاء الله تعالى واما سابعا فلانا
لو سلم ماذكره فهو لا يحسم اصل الاشكال بل غاية المواخذة على قول الشارح بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وقوله ومعلوم الحضوري
هو المجمل دون التفصيل ونحو ذلك وحل الاشكال باق بحاله فان العلم المتعلق بالحقيقة الكلية للتصديق سواء كانت بسيطة او مركبة
علم حصولي قطعا اذ لا حضور للكلي بما هو كلي كما عرفت فالاشكال ليس بمندفع والمناقشة في الالفاظ بعيد عن المحصلين **قوله** ومن
ههنا وقع الخلاف فانه لو كان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حضوريا كانت حقيقة النفس معلومة لها بالحضور ولم
يقع الخلاف في بساطتها وتجردها كما لا يخفى **قوله** دون المفصل اذ المفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المجمل وملاحظة الاجزاء
تفصيلا فالعلم بالمفصل انما يكون بحصول صور اجزائه في الذهن فيكون العلم حصوليا **قوله** ولا يلزم اجتماع المثلين قال في الحاشية
هذا دفع لما يتوهم من ان ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري والصفات العينية حاصلة للمدرك بنفسها وصورة اجمالية فلو ارتسمت صورها
التفصيلية ايضا في المدرك يلزم اجتماع المثلين لان المجمل والمفصل متحدان نوعا وحاصل الجواب ان اجتماع المثلين المستحيل ان
يحصل صورتان اجماليتان او تفصيليتان من نوع واحد في موضوع واحد في آن واحد لا حصول احدهما بالاجمال
والاخرى بالتفصيل ولا حصول احدهما بنفسها والاخرى بصورتها وبالجملة انما المحال اجتماع المثلين المتمايزين بحسب الموضوع
في موضوع واحد اذ لا تمايز بينهما مع وحدة الموضوع والزمان والتماثل فرع الاثنينية واما الامران المتمايزان بحسب انفسهما

لا بحسب الموضوع وان كانا متحدين بالماهية النوعية فيجوز اجتماعهما فی موضوع واحد وقيام احدهما بالآخر فی زمان احد اذ لا يرتفع التمايز
بينهما بوحدة المحل وبكون احدهما محلا للآخر كما بين النفس وصورتها التفصيلية الحاصلة لها فتامل انتهى اعلم ان الفلاسفة استدلوا على
كون علم النفس بصفاتها حضوريا بان علمها بها لو كان بحصول صورها فی النفس لزم اجتماع المثلين المستحيل وهو وجود فردين من
نوع واحد فی موضوع واحد فی زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما اما الملازمة فان الصفة القائمة بالنفس قياما اصليا لو كان
علمها بحصول الصورة حصلت بنفسها فی النفس بناء على حصول الاشياء بانفسها فيقوم بالنفس فردان من نوع واحد اعنی الصفة
وصورتها فی زمان واحد ولا يكون بينهما امتياز اذ الامتياز بين فردين من جهة عرضية اما بحسب المحل كسوادين قائمين بجسمين
او بحسب الزمان كسوادين قام احدهما بجسم فی زمان والآخر بذلك الجسم فی زمان آخر ولا امتياز ههنا بحسب المحل والزمان اما بطلان
اللازم فلانه لو جاز ذلك لارتفع الامان عن الحس وجاز ان يكون الشئ الواحد الذی نراه ونعده بوحدته اشياء كثيرة والتالی
باطل بالضرورة فالمقدم مثله واورد على استدلالهم هذا تارة بالنقض بانه لو صح وتم لزم امتناع حصول الجزئيات الخارجية بما هی
جزئيات فی الذهن فانه لو حصل جزئيان من نوع واحد فی زمان واحد فی الذهن لزم اجتماع المثلين مع ارتفاع الامتياز بينهما
لاتحاد المهية والموضوع والزمان واللازم باطل فان دليل الوجود الذهنی كما يدل على حصول الحقائق بانفسها فی الذهن يدل على
حصول الجزئيات بما هی كذلك فيه وانت تعلم ان هذا النقض ان كان الزاميا على الفلاسفة الذين يقولون بحصول الجزئيات
باعيانها فی الذهن تم والا فلا يتوجه اذ القائلون بانحفاظ المهيات خارجا وذهنا دون انحفاظ التشخص بعينه يلتزمون اللازم واما دليل
الوجود الذهنی فلا يفيد حصول التشخص الخارجی فی الذهن بعينه بل الحق انه لا دلالة له على انحفاظ المهيات ايضا كما سبق وتارة
بمنع استحالة اللازم فطورا مستندا بان الحلوك كهبتان وكذا الكهبة سوادان مع انه لا امتياز بينهما فی الحس وطورا بانه لا باس فی ارتفاع
الامان عن الحس كيف والحس يغلط كثيرا فانه يرى الشئ البعيد صغيرا واشجار الشط منكوسة والعنبة فی الماء بقدر الاجاص وراكب
السفينة يرى الساحل متحركا الى غير ذلك واجاب عنه ابی وسيدی سيد الآبار واسوة اعاظم الحكماء ذو المناقب الباهرة والمناصب
الطاهرة والمفاخر الزاهرة والمآثر الطاهرة والمعارف الفاخرة والعوارف الزاخرة الامام الهمام **محمد فضل** امام دام مجده
وظله على مفارق الانام عن الاول بان مراتب الكيف المختلفة بالشدة والضعف عند المشائين متخالفة بالحقائق وعند الاشراقيين
القائلين بالتشكيك متفاوتة بانحاء التقررات وليس الشديد مركبا من المراتب الضعيفة فليس الحلوك كهبتين ولا الكهبة سوادين
وعن الثانی بان لاغلاط الحس اسبابا مذكورة فی علم المناظر ولا ريب فی انها منتفية فيما نحن فيه هذا خلاصة ما افاده مد ظله والحق فی هذا
المقام ان الاستدلال المذكور فی غاية السخافة وذلك لانه اذا فرض ان علم النفس بصفاتها بحصول صورها فيها فلا ريب فی
ان الصورة الحاصلة منها فی النفس تكون موجودة بوجود ظلی ذهنی وتلك الصفات انفسها موجودة بوجود اصلی خارجی فتكون

صورہا مغایرۃ لہا فی نحو الوجود واذا تمایزتا فی نحو الوجود تمایزتا بالتشخص فیتحقق الامتیاز بین الصفۃ القائمۃ بالنفس قیاما اصلیا وبین تلک الصفۃ الموجودۃ فیہا وجودا ظلیا فی الواقع قطعا لتغایر تشخصہما لتغایر وجودہما فلا یرتفع الامتیاز بینہما عن الواقع واما ارتفاع الامان عن الحس فلا یلزم فیما نحن فیہ اذ لیست صفاتہا ولا صورہا مما ینالہ الحس ولو فرض ارتفاع الامان عن الحس فبطلانہ ممنوع کیف والحس کثیرا لا یمیز بین المتشابہات ولیس عدم تمیز الحس بینہما رافعا للامتیاز بینہما فی الواقع ولا تعویل علی الحس فی امثالہا ولعل الشارح اشار الی ہذا التحقیق فی الحاشیۃ التی نقلناہا عنہ لقولہ لا حصول احدہما بنفسہا والاخری بصورتہا **قولہ** والحق ان الشبح لعلک قد تفطنت بما ذکرہ ان مدار الشبہۃ التی ذکرہا المص لیس علی ثلاث مقدمات فحسب لانہ لو فرض ان العلم والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصدیق متباینان بالذات وان التصور یتعلق بکل شئ وقیل بان العلم ہو الشبح القائم بالذہن والمعلوم نفس الشبح لم یلزم اتحاد التصور والتصدیق سواء قررت الشبہۃ بتعلق التصور بنفس التصدیق او بتعلقہ بما یتعلق بہ التصدیق وذلک لان التصدیق او ما یتعلق بہ التصدیق ذو الشبح والتصور ہو الشبح ولا یلزم من اتحاد العلم والمعلوم اعنی الشبح القائم ونفس الشبح اتحاد الشبح وذی الشبح فلا بد لاتمام تقریر الشبہۃ من ضم مقدمۃ رابعۃ ہی ان الاشیاء حاصلۃ فی الذہن بانفسہا فہذا الکلام من الشارح تنبیہ علی عدم وفاء ماذکرہ المص فی تقریر الشبہۃ بتمام التقریب **قولہ** فما الخصوصیۃ للاصل الخ قال فی الحاشیۃ الا ان یقال لیس فی الذہن عندہم امران احدہما القائم بالذہن والآخر الحاصل فیہ حصولا ظلیا کما ہو عند القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن والشبح عند القائلین بہ لیس الا القائم بالذہن وہو العلم وانما المعلوم بالذات عندہم ہو ذو الشبح الملتفت الیہ بالذات ولیس لہ حصول فی الذہن بالذات والا یلزم الجمع بین المذہبین وہو باطل لان حصولہ بنفسہ یوجب قیامہ وہو یکفی للانکشاف انتہی وفی ہذا الکلام اختلال ظاہر لان القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا لا یذہبون الی ان الموجود فی الذہن امران احدہما القائم بہ والآخر حاصل فیہ فان الحاصل من الشئ فی الذہن صورۃ واحدۃ بشہادۃ البداہۃ بل الحاصل عندہم من الشئ فی الذہن صورۃ واحدۃ متحدۃ مع ذی الصورۃ وتلک الصورۃ من حیث قیامہا بالذہن علم ومن حیث ہی ہی معلوم فالقول بان الحاصل فی الذہن غیر القائم بہ عندہم توہم باطل وان کان بناء کلامہ علی القول بکون العلم ہی الحالۃ الادراکیۃ والمعلوم ہو الصورۃ الحاصلۃ فہذا خروج عن المبحث اذ الکلام علی تقدیر اتحاد العلم والمعلوم علی القول بحصول الانفس فی الذہن ولا اتحاد بینہما علی تقدیر القول بالحالۃ وقولہ والشبح عند القائلین بہ الی آخرہ صحیح اذ وجود الشبح فی الذہن ہو حلولہ فیہ وقیامہ بہ لکن الصورۃ الذہنیۃ علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ایضا لیس لہا الا القیام بالذہن والحلول فیہ ولیس لہا حصول فی الذہن بدون القیام بہ فکما یتصور کون الصورۃ من حیث ہی معلوما ومن حیث القیام بالذہن علما علی رای ہؤلاء کذلک یتصور کون الشبح من

حيث هو هو معلوما ومن حيث القيام بالذهن اى من حيث التشخص علما على راى اصحاب الشبح وان بنى الكلام على ما ذهب اليه العلامة القوشجى من ان الحصول فى الذهن غير الحلول وان الحاصل فيه معلوم والقائم به علم ففيه انه خروج من المبحث اذ الكلام فى ان اتحاد العلم والمعلوم صحيح على مذهب القائلين بحصول الانفس وغير صحيح على مذهب الذاهبين الى حصول الاشباح وعلى مذهب العلامة القوشجى العلم والمعلوم متغايران بالذات على ان نسبة القول بكون الحاصل فى الذهن معلوما والقائم به علما الى القائلين بحصول الاشياء بانفسها مع انه لم يذهب الى ذلك الا العلامة القوشجى ليس لها وجه واما قوله وانما المعلوم بالذات عندهم هو ذو الشبح ففى غاية السخافة لان ذا الشبح ربما يكون معدوما فلا يكون هو متعلق العلم بالذات بل متعلق العلم بالذات عندهم هو الشبح واما ذو الشبح فتعلق العلم به بالعرض بواسطة الشبح واما قوله لان حصوله بنفسه يوجب قيامه فصحيح لان الحصول فى الذهن هو القيام به لكن لا يصح على هذا ما زعم من ان الموجود فى الذهن عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها امران الحاصل فيه والقائم به اذ على هذا التقدير يكون الموجود فى الذهن امرا واحدا هو الحاصل فى الذهن القائم به فان قال الحاصل فى الذهن يغاير القائم به باعتبار فالامر الواحد باعتبار التغاير الاعتبارى كانه امران احدهما علم والآخر معلوم فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار قلنا كذا يمكن التغاير الاعتبارى بين العلم والمعلوم على مذهب اصحاب الشبح ايضا فيكون الشبح باعتبار علما وباعتبار آخر معلوما من دون ارتكاب حصول ذى الشبح فى الذهن والحاصل انه كما يمكن على تقدير القول بحصول الاشياء بانفسها القول باتحاد العلم والمعلوم كذلك يمكن القول به على مذهب القائلين بحصول الاشباح ايضا فالفرق تحكم بلا وجه وما ذكر فى ابطال الجمع بين المذهبين من ان حصول الشئ بنفسه فى الذهن يوجب قيامه به وهو يكفى للانكشاف لا يتم اذ كفاية حصول الشئ بنفسه فى الذهن فى حيز المنع عند من جمع بين المذهبين ولم يدل بعد دليل على كفايته **قوله** اقول يجرى الحل مدار الحل على انكار اتحاد المعلوم مع العلم الذى هو مقسم التصور والتصديق فان العلم اذا لم يكن متحدا مع المعلوم لم يلزم من تعلق التصور بنفس التصديق او المصدق به اتحاد التصور مع التصديق ولا اتحاده مع المصدق به فضلا عن اتحاده مع ما يتعلق بالمصدق به اعنى التصديق فالحل جار سواء قررت الشبهة بتعلق التصور بما يتعلق به التصديق او قررت بتعلق التصور بنفس التصديق قال فى الحاشية اللهم الا ان يقال ان المصنف اراد ههنا بالتصور الشك والتردد كما يدل عليه قوله فتغايرهما كتفاوت النوم واليقظة وصرح فى الحاشية المنقولة عنه حيث قال ان النسبة المشكوكة تعلق بها الشك وهو تصور واذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشئ واحد بالضرورة وح لا معنى لتعلق التصور بمعنى الشك بنفس التصديق بل بالمصدق به قبل تعلق الاذعان به فتامل فيه لان المقدمة التى عليها بناء الشبهة اعنى قولهم ان التصور يتعلق بكل شئ لا يختص بالتصور الذى هو الشك انتهى **قوله**

فان حصول صورة الاذعان قال فی الحاشیة یمکن ان یجاب بمثل ہذا علی تقدیر عدم القول بالحالة الادراکیة ایضاً لان صورة الاذعان انما یحمل علیہا التصدیق بالحمل الاولی دون الشائع المتعارف فلا یلزم الاتحاد الا بین التصور الخاص والتصدیق المطلق وہو لا ینافی التباین بین التصور والتصدیق لان معنی التباین بینہما ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر کذلک والسر ان التصور المطلق عرضی لما عرضہ والاذعان ذاتی لجزئیاتہ فانحل الاشکال علی القائلین بان العلم ہی الصورة انتہی وانت تعلم ما فی جوابہ من الاختلال اما اولا فلان صورة الاذعان لما حمل علیہا التصدیق بالحمل الاولی کان التصدیق نفسہا وہی فرد من التصور والتصور یحمل علیہا حملاً شائعاً فیکون التصدیق فرداً من التصور ویکون التصور محمولاً علیہ حملاً شائعاً متعارفاً فاما ان یکون حمل التصور علیہ حملاً شائعاً بالذات کحمل الذاتیات علی الذات وحمل الانواع علی الاشخاص او یکون حمل التصور علیہ حملاً شائعاً عرضیاً والثانی باطل لان التصدیق علی مذہب القائلین بان العلم ہو الصورة نفس الصورة لا امر عارض للصورة فصورة الاذعان التی ہی عین التصدیق لا تکون معروضة للتصور حتی یکون حمل التصور علیہا حملاً عرضیاً وایضاً اما ان یکون حمل التصور علیہا حملاً عرضیاً بالمواطاة او بالاشتقاق فعلی الثانی یکون المحمول بالمواطاة علیہا ہو المتصور لا التصور ویکون التصور امراً مغایراً لہا متعلقاً بہا فیرجع الی القول بان التصور ہو الحالة الادراکیة وعلی الاول یلزم ان تکون المبادی محمولة علی ما لیس عینہا ولا ذاتیاً لہا ولا حصة او فرداً منہا بالمواطاة وقد تقرر ان المبادی لا تحمل علی ما لا یتحد معہا بالذات الا بالاشتقاق ولما بطل الاحتمال الثانی من الشقین الاولین تعین الاول وہو ان یکون حمل التصور علی التصدیق حملاً بالذات فیکون التصور متحداً مع التصدیق بالذات فلا یکون التصور والتصدیق حقیقتین متباینتین بالذات فالشبہة غیر مندفعة بما ذکروا ما ثانیاً فلان صورة الاذعان القائمة بالذہن شخص ذہنی والتصدیق اعم منہ وحمل الاعم علی الاخص حمل شائع متعارف ولیس حملاً اولیاً کما زعم واما ثالثاً فلانا اذا تصورنا نوعاً من التصدیق کالیقین او الظن مثلاً وحصل صورة الیقین او الظن فی الذہن فلا یتمشی ان یقال ان صدق التصدیق علیہا صدق اولی کیف وصدق الجنس علی ما تحتہ من الانواع لیس الا بالحمل ہو ہو شائع متعارف وقد اعترف بان معنی التباین بین التصور والتصدیق ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر کذلک وقد لزم صدق التصدیق والتصور علی صورة نوع التصدیق بالحمل الشائع المتعارف فان قیل صدق التصدیق علیہا حمل شائع متعارف ذاتی وصدق التصور علیہا حمل شائع عرضی ومعنی تباینہما ان لا یصدق کل واحد منہما بالحمل الشائع علی ما یصدق علیہ الآخر بذلک النحو من الحمل وہہنا قد اختلف نحو الحمل قلنا صدق التصور علی الصورة الذہنیة لا یمکن ان یکون صدقاً عرضیاً لان العلم والتصور ہو الصورة ولیس امراً مغایراً لہا عارضاً ایاہا والا کان ذلک انکاراً لکون العلم ہو الصورة واما رابعاً فلان قولہ والسر فیہ کلام لا معنی لہ فانہ ان اراد

بقوله ان التصور المطلق عرضی لما عرضه ان التصور المطلق عرضی للصورة الذہنیة فہذا لا یعقل الا اذا کان التصور غیر الصورة الذہنیة والکلام علی تقدیر القول بکون العلم ہو الصورة علی ان العرضی ہو الخارج المحمول بالمواطات والمبادی لا تحمل بالمواطات علی غیرہا حملا عرضیا فلا یحمل التصور علی معروضه بالمواطات فلا یکون عرضیا له ہذا مع ما فی کلامه من اطلاق العروض علی التعلق فان التصور متعلق بالصورة الذہنیة ولیس عارضا لہا لانه قائم بالذہن لا بالصورة حتی یکون عارضا للصورة وان اراد به معنی آخر فلیتصور اولا حتی ینظر فیه وقوله والاذعان ذاتی لجزئیاته مسلم لکن التصور ایضا ذاتی لجزئیاته وبالجملة فلا فرق بین صدق التصور علی التصورات الخاصة وبین صدق التصدیق علی التصدیقات الخاصة فان التصور والتصدیق نوعان من الادراک فصدقہما علی افرادہما علی نحو واحد وان بنی الکلام علی ان الاذعان لیس قسما من الادراک کما ہو مذہبنا وقیل بکون العلم ہو الصورة المتحدة مع المعلوم فالاشکال علی ہذا التقدیر ایضا باق بحاله اذ علی ہذا یکون التصور متحدا بالذات مع حقیقة الاذعان مع تباین حقیقة العلم وحقیقة الاذعان **قوله** فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام علم اعلم انہم کما اختلفوا فی حقیقة العلم اختلفوا فی المعلوم فذہب المتکلمون النافون للوجود الذہنی الی ان العلم قد یتعلق بالموجود المنحصر عندہم فی الموجود الخارجی وقد یتعلق بالمعدوم الخارجی الذی ہو معدوم محض عندہم وذہب جمہور الفلاسفة القائلین بان الاشیاء حاصلة فی الذہن بانفسہا الی ان العلم ہو الصورة الحاصلة فی الذہن الی ان الحاصل فی الذہن من حیث انه قائم بالذہن مکتنف بالعوارض الذہنیة علم ومن حیث ہو ہو مع قطع النظر عن قیامه بالذہن واکتنافه بالعوارض الذہنیة معلوم وبعضہم الی ان ما فی الذہن من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام به علم وبعضہم الی ان الصورة المعروضة للعوارض الذہنیة معلوم ومجموع المعروض والعوارض علم وذہب العلامة القوشجی الی ان الاشیاء حاصلة فی الذہن من دون قیام به وہی التی یتعلق بہا العلم فہی المعلومة وذہب الصدر الشیرازی الی ان صور الاشیاء قائمة بانفسہا بابداع النفس ایاہا وہی المعلومات وذہب القائلون بان العلم ہو شبح الشیء الی ان المعلوم ذو الشبح وذہب بعضہم الی ان المعلوم ایضا ہو الشبح لکن مع قطع النظر عن قیامه بالذہن وذہب خاتم الحکماء المحصلین قدس سرہ الی ان المعلوم قد یکون موجودا بوجود یترتب علیه الآثار وقد یکون معدوما ثابتا ثبوتا متغایرا للوجود ولا یترتب علیه الآثار فی عالم آخر لا فی الذہن وذہب القائلون بان العلم ہو الحالة الادراکیة مع القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن الی ان الصورة القائمة بالذہن المتحدة مع ذی الصورة ہی المعلومة حقیقة والحق ان[11] المعلوم ای متعلق العلم بالذات ہو الحالة الانجلائیة التی حققناہا ہو الشبح القائم بالذہن وربما تشبث البعض کامام المتکلمین[12] بان المعلوم ہو ما فی الاذہان العالیة من الصور فہذه اثنا عشر مذاہب فاما المذہب الاول فہو باطل بالبداہة کیف وما یتعلق به العلم یجب ان یکون شیئا والمعدوم الصرف لا شیء محض واللاشیء المحض کیف یتعلق بہا العلم وایضا ما یتعلق به العلم یجب ان یکون منکشفا متمیزا عند العالم وتمیز المعدوم

الصرف باطل فی الواقع وعند مولانا ايضا فالحق ان ما يتعلق به العلم يجب ان يكون له نحو من الثبوت قطعا فلينظر انه ما هو فنقول اما علم الواجب سبحانه وعلم الممكن بذاته وصفاته قد مر الكلام فيه ولا كلام فيه ههنا انما الكلام ههنا في ان متعلق العلم في علم الاشياء الغائبة عن المدرك ما هو فالعلم لما كان صفة ذات اضافة وتعلق بالمعلوم مستوجبة لانكشافه وتميزه من دون ان يتوقف تعلق العلم به على اعتبار معتبر وفرض فارض ولحاظ لاحظ وجب ان يكون متعلقه موجودا اما في الخارج او في الذهن ولا يتوقف وجوده على خصوص اعتبار ولحاظ ثم تعلق العلم بشيء غير مرهون على وجوده في الخارج اذ العلم لا ينتفي بانتفاء الوجود الخارجي فالموجود الخارجي ليس متعلق العلم بالذات فمتعلق العلم بالذات هو الموجود في الذهن لا من حيث انه ملحوظ بخصوص لحاظ كيف ولو كان متعلق العلم هو الموجود الذهني من حيث اعتباره بخصوص الملاحظة لزم انتفاء تعلق العلم اذا لم يلاحظ الموجود الذهني بخصوص تلك الملاحظة والتالي صريح البطلان فما اشتهر من ان الصورة الذهنية من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هي مع قطع النظر من الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم في غاية السخافة اذ الموجود في الذهن بلا اعتبار المعتبر صورة واحدة وشيء واحد لكن العقل بضرب من التحليل ونحو من الملاحظة يحلل ذلك الموجود الى المهية من حيث هي هي والتشخص وليس هناك موجود ان المهية من حيث هي هي والتشخص اي المهية الملحوظة بالعوارض وانما الموجود هناك شيء واحد فلا يصح ان يكون هو العلم والمعلوم معا كيف والعلم والمعلوم متضايفان فيجب ان يكون مصداق احدهما مغاير المصداق الآخر ولا يكفي التغاير اللحاظي بين مصداقيهما بعد تحقق المصداق اذ المتضايفان يجب التغاير بينهما في مرتبة المصداق والا كان مصداقهما واحدا فلا يكونان متقابلين وكذا ما ذكره البعض من ان الصورة العلمية من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم غير معقول اذ وجود الصورة العلمية في الذهن هو الحلول فيه والقيام به وليس لها في الذهن وجودان يسمى احدهما بالحصول والآخر بالقيام حتى يكون الموجود باحدهما معلوما والموجود بالوجود الآخر علما وان اريد به ان الصورة العلمية وان كان لها في الذهن وجود واحد لكن له اعتبارين الاول اعتبار انه ظل للوجود العيني والثاني اعتبار انه قيام صفة بالذهن ووجوده بهذا الاعتبار وجود اصلي فهي من حيث انها موجودة بالنحو الاول معلوم ومن حيث انها موجودة بالنحو الثاني علم فهذا ايضا باطل لان هذا التغاير تغاير اعتباري متاخر عن تحقق مصداق العلم والمعلوم فلا يكفي هذا التغاير لتحقق العلم والمعلوم اذ تحققهما غير متوقف على الاعتبارات التابعة للملاحظة فقد وضح ان القول بكون شيء واحد علما ومعلوما باطل فبطل المذهب الثاني والثالث والسادس والثامن فانها سواسية في القول بكون الشيء الواحد علما ومعلوما بجهتين اعتباريتين وقد ابطلنا ذلك ثم قول من قال ان الشيء الحاصل في الذهن من حيث هو هو معلوم ومن حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية علم باطل بوجه آخر وهو انه لو كان المعلوم هو الشيء الحاصل في الذهن من حيث هو هو لزم ان لا يتعلق العلم بالشخص فلا يكون الشخص معلوما لان المعلوم هو الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث هو هو ليس بشخص

والثانی ظاہر البطلان و مایقال من ان التشخص الخارجی یحصل بعینہ فی الذہن مع تشخصہ الخارجی والوجود الذہنی یعرضہ فعلمہ ہو ذلک التشخص الحاصل فی الذہن من حیث انہ قائم بہ و معلوم ذلک العلم ہو التشخص مع عزل النظر عما عرضہ من الوجود الذہنی من افاحش الاباطیل فان انتقال التشخص الخارجی الی الذہن قد ابطلناہ فیما سبق علی انا قد نعلم بعض الاعراض الموجودۃ فی الخارج المتشخصۃ بالتشخص العینی بما ہی کذلک ولا نعلم معہا موضوعاتہا اذ لا تلازم بین علمہا و علم موضوعاتہا فعلم تلک الاعراض الجزئیۃ ان کان بحصول تلک الاعراض التشخصیۃ بما ہی کذلک و کانت تلک الاشخاص من حیث قیامہا بالذہن علما و مع عزل النظر عن ذلک معلوما کما تفوہ ہو لا لزم انتقال العرض عن موضوعہ و ہو باطل اجماعا فلا سبیل ہناک الی القول بانتقال الاشخاص الخارجیۃ باعیانہا الی الذہن و اما المذہب الرابع فہو و ان کان فیہ القول بکون الصورۃ المعروضۃ للعوارض الذہنیۃ معلوما صحیحا کما ستحققہ لکن القول بان العلم ہو المجموع المرکب من العارض والمعروض باطل لان المجموع المرکب من العارض والمعروض حقیقۃ اعتباریۃ غیر مندرجۃ تحت مقولۃ والعلم لیس کذلک علی انہ لیس فی الذہن موجودان احدہما الصورۃ المعروضۃ للعوارض الذہنیۃ والآخر المجموع المرکب من العارض والمعروض حتی یکون احدہما معلوما والآخر علما و انما تحقق ہذین معا فی الذہن باعتبار العقل فیلزم ان یکون تحقق مصداق العلم والمعلوم متوقفا علی الاعتبار و اما المذہب الخامس فسیاتی الکلام علیہ عنقریب و اما المذہب السابع فہو ایضا باطل لان ذو الشبح قد یکون معدوما فکیف یتعلق بہ العلم و اما المذہب التاسع فانی الی ہذہ الغایۃ لم احصلہ اما اولا فلانہ لا یعقل الفرق بین الثبوت والوجود و لا یفہم معنی کون المعدوم ثابتا کما فصل فی مقامہ و اما ثانیا فلانا حققنا فیما سبق ان مصداق الوجود نفس المہیۃ فما لیس موجودا لیس لہ مہیۃ و ذات فکیف یتعلق بہ العلم و اما ثالثا فلان ثبوت المعدومات لیس فی الذہن بل فی عالم آخر کما اعترف بہ صاحب المذہب فمفہومات الممتنعات العقلیۃ کمفہوم شریک الباری و اجتماع النقیضین ان کانت ثابتۃ فلا یکون ثبوتہا فی الذہن بل فی عالم آخر فاما ان تکون ثابتۃ فی محل غیر مدرک فہذا غیر معقول او ثابتۃ لا فی محل فیلزم ثبوت شریک الباری و اجتماع النقیضین و غیرہما و ہذا من البطلان فی حد تحاشی من ارتکابہ الجہلۃ القائلۃ من المعتزلۃ ایضا فضلا عن اہل التحصیل و اما رابعا فلانہ اما ان یکون کل ما یتعلق بہ العلم ثابتا او لا یکون کذلک علی الثانی یلزم تعلق العلم باللاشئ الصرف ولا یرجع القول بثبوت المعدومات الی طائل و علی الاول یلزم ان یکون للمہیۃ المادیۃ من حیث ہی ایضا ثابتۃ لانہا ایضا مما یتعلق بہ العلم فاما ان یکون الماہیۃ من حیث ہی ثابتۃ بلا تشخص فیلزم ثبوت المہیۃ المجردۃ و ہو غیر معقول او یکون لہا تشخص ما فاما ان لا یکون ہی بحسب ذلک التشخص مکتنفۃ بالعوارض المادیۃ کما ہی حین وجودہا فالقول بانہا ثابتۃ لا موجودۃ سخیف باطل و مع ذلک فلیست المہیۃ من حیث ہی ثابتۃ علی ہذا التقدیر بل الثابتۃ ہی المہیۃ المخلوطۃ والکلام فی علم الماہیۃ من حیث ہی ہی او لا تکون بحسب ذلک التشخص مکتنفۃ بالعوارض المادیۃ

بل بحسب ذلک التشخص مجردة عن المادة وعوارضها فیکون ذلک قولا بما نقل عن بعض الاوائل من انه لکل نوع مادی فرد مثالی مجرد ویبطل ذلک بما ابطل به مذہبہم ومع ذلک فلم یکن الماہیة من حیث ہی ہی التی فرضناہا متعلق العلم ثابتة ولا یمکن ان یجری مثل ہذا الکلام فی وجود الماہیة من حیث ہی ہی فی الذہن لان الذہن ظرف للخلط والتعریة باعتبارین بخلاف الخارج وبالجملة فمفاسد ہذا الرای اکثر من ان تحصی واظہر من ان تخفی واما الثانی عشر وہو ما تشبث به الامام فالیه باطل لان الضرورة حاکمة بان ما یتعلق به علم مدرک یجب ان یکون متمیزا بنحو وجوده عند ذلک المدرک وان الصور المرتسمة فی الاذہان العالیة لیست حاضرة عند مدارکنا حتی یکون ہی متعلقات علومنا والیه یتکلم فی العلم بالجزئیات المادیة فصورہا غیر مرتسمة فی تلک الاذہان عندہم فلا یمکن ان یکون متعلق ذلک العلم ہی الصور المرتسمة فیہا واما ما قیل فی ابطال کون الصور المرتسمة فیہا متعلقات علومنا من انا نعلم بدیہة ان علومنا لا تنتفی ولو فرض انتفاء تلک الاذہان وما فیہا ففی غایة السقوط لان تلک الاذہان مع ما فیہا علل لنا ولعلومنا عندہم فعلی فرض انتفائہا کیف لا ینتفی علومنا فتلک البدیہة بدیہة الوہم واذ قد ابطلت المذاہب العشر بقی مذہبان متفقان فی ان متعلق العلم حقیقة ہو الصورة القائمة بالذہن احدہما مذہب من یری انہا متحدة مع ذی الصورة بالحقیقة والثانی انہا مغایرة لہا بالحقیقة محاکیة لہا والاول باطل بما مر منا من ابطال حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فتعین الثانی وہو ان متعلق العلم بالذات وہو الحالة الادراکیة التی قدم تحقیقہا وسیاتی الیه ان شاء الله تعالی ہو الشبح القائم بالذہن واما تعلق العلم بذی الشبح فانما ہو بالعرض بواسطة الشبح وکما ان ذا الشبح معلوم بالعرض بمعنی ان العلم متعلق بما یحاکیه کذلک ہو موجود بالعرض بوجود الشبح بمعنی ان ما یحاکیه موجود وما یتوہم من ان الشبح مباین لذی الشبح فلا یکفی تعلق العلم به لانکشاف ذی الشبح فی غایة السقوط لما حققنا سابقا من ان مباینة الشبح لذی الشبح بالماہیة لا ینافی انکشاف ذی الشبح بالشبح وان اشتبه علیک الامر فاعتبر بالصورة منطبعة فی المرآة منعکسة من شخص لا تراه وانت تری صورته المنطبعة فی المرآة فینکشف لک ذلک الشخص بواسطة تلک الصورة التی ہی شبح ذلک الشخص فای استبعاد فی انکشاف الشیء بواسطة شبحه المغایر له بالحقیقة المحاکی ایاه فلا تبعد ان یکون المفہوم الحاصل فی اذہاننا من الانسان مثلا مع کونه شبحا مباینا بالذات للانسان محاکیا ایاه کاشفا لحقیقة الانسان ولما کان من الوجدانیات التی لا یکاد ینکرہا الا متعصبة العامة من المتکلمین ان حقیقة الانسان لا ینکشف عندنا الا بمفہومه الحاصل لنا فی الاذہان وقد اقمنا البرہان فیما سبق علی امتناع حصول الحقائق بانفسہا فی الذہن وعلی ان المفہوم الحاصل من الشیء لیس علما به بل العلم حالة مغایرة له ثبت ان ہذا المفہوم شبح للانسان وانه متعلق العلم بالذات وان الانسان انما ینکشف بواسطته وہذا ہو الذی نحن بصدده وما استدل به بعض الاذکیاء من المتاخرین علی ان المعلوم بالذات ہو الشیء من حیث ہو ہو لا الصورة القائمة بالذہن من انه لو کان المعلوم بالذات ہو الصورة القائمة بالذہن من حیث الاکتناف

بالعوارض الذهنية لم يتصور انكار الوجود الذهني ولم يحتج الى اثباته بالدليل وبنى على ذلك ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض
الذهنية علم حصولي معلومه الشئ من حيث هو هو والعلم المتعلق بها علم حضوري ففي غاية السقوط لانه ان اراد ابطال كون مفهوم
الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية معلوما بالذات اى مفهوم الحيث من حيث هو حيث فمسلم انه ليس متعلق بالذات
للعلم المتعلق بذي الصورة بالعرض كيف وكثيرا ما ينكشف لنا ذو الصورة ولا يخطر ببالنا مفهوم هذا الحيث ولا يتعلق علمنا به
ومن المستحيل تعلق العلم بذي الصورة الذي هو معلوم بالعرض من دون ان يتعلق العلم بما هو معلوم بالذات لكن لا يلزم من
ذلك ان يكون المعلوم بالذات هو الشئ من حيث هو هو فلم لا يجوز ان يكون المعلوم بالذات مصداق هذا المفهوم ومنشا انتزاعه
وهو الصورة الشخصية القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية وايضا على هذا التقدير لا يستقيم القول بكون الصورة من حيث
الاكتناف بالعوارض الذهنية علما حصوليا بالشئ كيف ومفهوم هذا الحيث من حيث انه حيث ليس علما حصوليا بالشئ اذ كثيرا ما نعلم
الشئ وينكشف هو عندنا ولا يوجد هذا المفهوم في الذهن ومن المحال انكشاف المعلوم بدون العلم ولا يصح القول بكون العلم المتعلق
به حضوريا اذ لا حضور لهذا المفهوم بنفسه عند العقل بل العلم به يتوقف على انتزاعه لا سيما وقد نص هذا القائل على ان الذات الماخوذة
مع الحيثية امر اعتباري يعتبره العقل والعلم المتعلق بها علم حصولي وان اراد ابطال كون مصداق هذا المفهوم اعني الصورة القائمة
بالذهن معلوما بالذات فاستدلاله في غاية السخافة اما اولا فلان هذا القائل نفسه قائل بان علم الصورة القائمة بالذهن علم حضوري
وانها معلوم بالعلم الحضوري بالذات مع ان هذا الاستدلال جار هناك ايضا فما هو جوابه فهو جوابنا واما ثانيا فلانا نحل هذه العقدة و
نقول ان الشئ ان كان متعلق العلم بالذات فلا يجب ان يكون معلوما بجميع عوارضه ووجوهه فيجوز ان يكون متعلق العلم بالذات هو
الصورة الموجودة في الذهن اى ما هو مصداق الموجود الذهني ولا يكون وجوده الذهني معلوما اذ ليس علم تلك الذات التي هي
مصداق الموجود الذهني عين العلم بالوجود الذهني ولا مستلزما له ولو كان الامر كما زعم لامكن ان يستدل على ان النفس ليست
مجردة ولا بسيطة بان النفس معلومة بالعلم الحضوري قطعا فمتعلق ذلك العلم ان كان هو النفس المجردة البسيطة لزم ان يعلم بعلمها التجرد
والبساطة ايضا لكن التالي باطل والا لما اختلف في بساطتها وتجردها فالمقدم مثله فمتعلق هذا العلم الحضوري ليس هو النفس البسيطة المجردة فاذن
متعلقه امر مركب مادي وانت تعلم فساد هذا الاستدلال اذ لا يلزم من كون متعلق هذا العلم هو النفس البسيطة المجردة ان يكون هي معلومة
بجميع اوصافها من البساطة والتركيب المادية والتجرد مثلا فكذلك لا يلزم من كون الصورة الموجودة في الذهن معلومة ان يكون
وجودها الذهني ايضا معلوما حتى لا يتصور انكاره ولا يحتاج لاثباته الى الدليل على انه لا بعد عندي في ان يلتزم بداهة الوجود الذهني ولا
يبالي بانكار عامة المتكلمين فانه تعنت صرف هذا ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مداحض الاقدام قوله فان الحصول في الذهن
نفس القيام به المشهور من مذهب الجمهور هو ان الحصول في الذهن عبارة عن القيام ولا غبار على ذلك عند من يقول ان

الحاصل فی الذہن شبح الشئ لا نفسہ واما علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فالامر مشکل اذ یلزم ح من حصول
الحرارة والبرودة وغیرہما فی الذہن قیامہا بہ وہو مستلزم لکون الذہن حارا او باردا اذ مناط صدق المشتق علی شئ قیام المبدأ
بہ ویلزم ح عرضیة الجواہر کما سیاتی فلورود ہذہ المعضلات ذہب العلامة القوشجی الی ان الحصول فی الذہن غیر القیام بہ وانہ
کحصول الشئ فی الزمان والمکان وذہب الصدر الشیرازی الی ان النفس مبدعة للصور الذہنیة وہی لیست قائمة بہا بل ہی
قائمة بانفسہا فی عالم وراء عالم الاعیان ووراء عالم المثال فانہ عالم شریف عقلی وتلک الصور بہا تکون فیہ جزافیة وہذان المذہبان
باطلان اما اولا فلانہ لو لم یکن الذہن محلا للصور الذہنیة لزم قیام الصور الذہنیة الماخوذة من الاعراض بانفسہا عند العلم بہا
اذ الوجدان السلیم لا یفرق بین حصول الاعراض فی الذہن وبین حصول الجواہر فیہ بان یکون حصول الاعراض فیہ علی نحو وجودہا
فی الموضوعات وحصول الجواہر فیہ علی نحو آخر وراء الحلول والقیام فح یلزم قیام الاعراض حین حصولہا فی الذہن بانفسہا ولزوم جوہریة الصور العرضیة لیس
باہون من لزوم عرضیة الصور الجوہریة علی انہم معترفون بقیام الصور الذہنیة العرضیة بانفسہا حیث حاولوا دفع الشبہة الموردة علی الوجود الذہنی بانکار قیام الحرارة
والبرودة وغیرہما بالذہن فیلزمہم القول بقیام الاعراض بانفسہا باعترافہم فلا مجال لان یقال لعل اصحاب ہذا المذاہب لا
یقولون بحصول الاعراض بانفسہا فی الذہن علی انہم ان قالوا بان الصورة الذہنیة متحدة مع ذوات الصور بالحقیقة لزمہم
القول بقیام الاعراض بانفسہا عند حصولہا فی الذہن کما ذکرنا وان قالوا بان الصور اشباح مباینة لذوات الصور فلا حاجة
الی انکار حلول الصور الذہنیة فی الذہن اذ ح لا یلزم المحذورات التی اضطرتہم الی انکار القول بذلک ولعلک قد تحدست
مما ذکرنا بسقوط ما حاولوا من دفع الشبہة لان علم الحرارة والبرودة مثلا بدون العلم بالاجسام ممکن قطعا فاذا حصلت الحرارة
والبرودة فی الذہن فاما ان تکونا قائمتین بانفسہما وہو باطل اذ قیام العرض بنفسہ محال او قائمتین بالذہن فیلزم کون الذہن
حارا او باردا واما ثانیا فلان الصور الذہنیة الجوہریة اما ان یکون ہی الجواہر الموجودة فی الخارج باعیانہا حتی یکون الصورة وذو الصورة
متحدین بالتشخص فذلک صریح البطلان اذ الصور الذہنیة متعددة بتعدد الاذہان ولا معنی لتعدد الواحد بالشخص والصور لا تترتب
علیہا الآثار الخارجیة بخلاف اعیان الموجودات الخارجیة لا سیما عند الصدر فان الصور مبدعة بابداع النفس عندہ والموجودات
الخارجیة التی ہی ذوات الصور لیست کذلک او یکون الصور الذہنیة الجوہریة امثالا للموجودات الخارجیة متحدة معہا بحسب الماہیة
فاما ان یکون تلک الامثال القائمة بانفسہا الموجودة فی الذہن قدیمة وہو باطل لحدوث الاذہان والنفوس او تکون حادثة
فیلزم حدوث جواہر غیر محصورة بلا سبق مادة وہو خلاف ما تقرر فی مدارکہم واما ثالثا فلان الذہن قد یلاحظ الماہیة
المادیة من حیث ہی ہی مع عزل اللحظ عن العوارض المادیة فاما ان یکون الماہیة المادیة الملحوظة بہذا
اللحاظ قائمة بنفسہا مجردة عن العوارض الشخصیة فیلزم وجود الماہیة المجردة او قائمة بنفسہا مخلوطة

بتشخص غیر مادی وعوارض غیر مادیۃ فیکون ذلک قولا بما نقل عن بعض الاقدمین من انہ یوجد لکل نوع مادی فرد مادی متغیر وفرد مجرد لا یتغیر ولا یتبدل فیبطل بما ابطل بہ ذلک القول فی مقامہ وبالجملۃ فسخافۃ ہذین المذہبین اظہر من ان یخفی **قولہ** الا تری انہم استدلوا استدل الفلاسفۃ علی بساطۃ النفس بانہا تعقل البسیط الذی لا جزء لہ کالوحدۃ والنقطۃ فیجب ان لا تکون منقسمۃ اذ لو انقسمت لزم انقسام ما ہو حاصل فیہ کالوحدۃ والنقطۃ اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فان لم یکن الحصول فی النفس عبارۃ عن الحلول فیہا لم یلزم من انقسامہا انقسام ما ہو حاصل فیہ ولا یخفی ان ہذا الاستدلال انما یدل علی ان الحصول فی الذہن عبارۃ عن الحلول فیہ عند المستدلین بہذا الاستدلال لا علی ان الحصول فی الذہن ہو الحلول فیہ فی الواقع فاللازم ان لا یستقیم القول بکون الحاصل فی الذہن معلوما والقائم بہ علما علی رایہم لا ان لا یصح فی الواقع فلا یلزم ان لا یصح قول المص فی الواقع اذ لا قطع بصحۃ الاستدلال فی الواقع والعلامۃ القوشجی معترض علی ہذا الاستدلال بان الحصول فی الذہن لیس عبارۃ عن الحلول فیہ حتی یلزم من انقسام النفس انقسام ما ہو حاصل فیہا فما ذکرہ الشارح لیس حجۃ علی العلامۃ القوشجی وایضا صحۃ ہذا الاستدلال لا ینافی صحۃ قول المص لان المص نظن ان الصورۃ کما انہا حاصلۃ فی الذہن قائمۃ بہ ایضا وہی من حیث الحصول فیہ معلوم ومن حیث القیام بہ علم فہو لا ینکر قیام الصورۃ بالذہن وحلولہا فیہ حتی لا یستقیم الاستدلال المذکور علی رایہ بل انما یقول ان للصورۃ مع قیامہا بالذہن حصولا فی الذہن وراء القیام بہ فالوجہ ان یقرر الایراد المصدر بقولہ فان اولہم الخ بان کلام المص مبنی علی ان للصورۃ الذہنیۃ حصولا فی الذہن وراء القیام بہ وہو غیر معقول لان الحصول فی الذہن ہو الحلول فیہ والحلول فیہ ہو القیام بہ فالصورۃ من حیث الحصول فی الذہن ہی الصورۃ من حیث القیام بہ وہی علم حصولی ومعلوم للعلم الحضوری ویسقط قولہ الا تری الی آخرہ من البین وبثبت اتحاد الحصول والحلول بما علمناک فی الدرس السابق من انہ لا یعقل الحصول فی الذہن بدون الحلول فیہ فافہم **قولہ** قیل لک حاصلہ الفرق بین الحصول وبین القیام بان الاول وجود ظلی والثانی وجود اصلی فالصورۃ باعتبار الحصول فی الذہن معلوم وباعتبار القیام بہ علم وفیہ نظر من وجہین الاول ان الموجود فی الذہن صورۃ واحدۃ وشیء واحد والشیء الواحد یستحیل ان یوجد بوجودین ظلی واصلی فلا یمکن ان یقال الصورۃ الذہنیۃ من حیث الوجود الظلی معلوم ومن حیث الوجود الاصلی علم فان قیل ہی موجودۃ بوجود واحد ہو ظلی باعتبار واصلی باعتبار قلنا الوجود یساوق التشخص فوجود کل شیء بدون تشخصہ غیر معقول فالصورۃ الذہنیۃ بما ہی موجودۃ بالوجود الظلی یکون شخصا قائما بالذہن حالا فیہ فالصورۃ بما ہی موجودۃ بالوجود الاصلی اما ان یکون ہی ذلک الشخص بعینہ فلا فرق بین القائم والحاصل والقیام والحصول ولا بین العلم والمعلوم وتغایر الاعتبارات المفروضۃ بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم غیر مجد کما سبق تحقیقہ او لا یکون ہی ذلک الشخص بعینہ بل یکون شخصا آخر وہو صریح البطلان اذ الموجود فی الذہن من الشیء الواحد صورۃ واحدۃ بالبداہۃ وما قال بعض الشراح ان الموجود الذہنی ما لا یعتبر فیہ جہۃ القیام بالذہن ویعتبر معہ الوجود مع قطع النظر عن تلک الجہۃ غیر محصل اذ الوجود

الذہنی تیشخص البتة والتشخص اما نفس الوجود الخاص او مساوق له والوجود الخاص للصورة الذہنیة ہو حلولها فی الذہن وقیامها به فما لا یعتبر فیه جهة القیام بالذہن لیس شخصا فلیس موجودا ہہنا الا ان یقال انه اراد بالموجود الذہنی المہیة الملحوظة من حیث ہی ہی وہی بحسب خصوص ہذا اللحاظ لیس شخصا وان کانت فی الواقع شخصا لکن لا یلائم ذلک قوله ولیعتبر معه الوجود اذ المہیة الملحوظة من حیث ہی ہی لما یعتبر معها الوجود ایضا الثانی ان القول بان للصورة وجودا ظلیا لا یترتب علیها الآثار ووجودا اصلیا یترتب علیه الآثار غیر معقول لانه ان ارید بالآثار التی نفی ترتبها عن الوجود الظلی وحکم بترتبها فی الوجود الاصلی الآثار التی تترتب علی وجود ذی الصورة فی الخارج فلا یخفی ان تلک الآثار لا تترتب علی وجود الصورة فی الذہن اصلا سواء قیل بکونها موجودة بوجود اصلی او بکونها موجودة بوجود ظلی فان صورة النار الحاصلة فی الذہن لیست حارة ولا محرقة وان ارید بالآثار الآثار التی ہی وراء آثار ذی الصورة فلا ریب ان الوجود مطلقا مبدء للآثار مطلقا فالوجود الظلی ایضا مبدء للآثار فلا معنی لنفی ترتب الآثار عن الوجود الظلی وما یقال من ان الصورة القائمة بالذہن من حیث اکتنافها بالعوارض الذہنیة مبدء للآثار الخارجیة کالانکشاف والحزن والسرور فی غایة السقوط اذ تلک الآثار انما تترتب علی ما ہو العلم حقیقة وہی الحالة الادراکیة علی ما ہو الحق وہو مذہب المص لا علی الصورة القائمة بالذہن ومن العجائب ما وقع عن بعض الاذکیاء من المتاخرین من ان الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة موجودة فی الخارج لانها صفة انضمامیة للنفس فلا بد من تحققها فی ظرف وجود الموصوف بخلاف ماہیة الصورة من حیث ہی ہی فہی معلومة بالعلم الحصولی ولیست صفة للنفس ولا موجودة فی الخارج وانت تعلم انه لا وجود للصورة خارج المشاعر وان کان مراده بالوجود فی الخارج ما یعم الوجود فی الذہن فلا حاجة الی الاستدلال علیه اذ لا کلام فی وجود الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة فی الذہن وکونها صفة انضمامیة للنفس لا یستلزم وجودها فی الخارج اذ الاتصاف الانضمامی یتصور بان یکون الموصوف ہو الذہن والصفة ہی الصورة الموجودة فی ذلک الذہن بوجود مغایر بوجہ ولما کانت الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة صفة قائمة بالذہن کانت ماہیتها من حیث ہی صفة قائمة بالذہن اذ حلول الفرد مستلزم لحلول الطبیعة بل ہو عین حلول الطبیعة کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی فلو صح ما ذکره کان معلوم العلم الحصولی ایضا صفة للنفس موجودة فی الخارج فافہم **قوله** ویحتمل جواب آخر بعد تسلیم ان الحصول فی الذہن ہو القیام به حاصله ان حیثیة الحصول فی المعلوم تعلیلیة وفی العلم تقییدیة فالشی معلوم لاجل انه حاصل فی الذہن وہذا صحیح قطعا **قوله** فانقلت لما ذہب لقوم الی ان الاشیاء حاصلة فی الذہن بانفسها وکان الحصول فی الذہن ہو الحلول فیه ورد علیہم ان الجوہر اذا حصل فی الذہن صار قائما به حالا فیه فیکون عرضا واللازم باطل وہذا احد ما عولنا علیه فی ابطال القول بحصول الاشیاء بانفسها فی الذہن واجاب عنه الشیخ فی الٰہیات الشفاء بما حاصله ان معقول الجوہر جوہر

بمعنی انه الموجود فی الاعیان لا فی موضوع ای مهیة من حقها ومن شان وجودها فی العین ان تکون غنیة عن الموضوع فالجوهر
المعقول حین هو فی العقل جوهر وعرض معا فانه بالفعل موجود فی موضوع هو الذهن وایضا من حقه اذا وجد فی الاعیان ان لا
یکون فی موضوع وهذا کما ان الحرکة حقیقتها انها کمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة مع انها لیست فی العقل بهذه الصفة
حتی یلزم ان یکون العقل متحرکا بقیامها به بل معنی حدها انها مهیة من حقها فی الاعیان ان یکون کمالا لما هو بالقوة وهذا صادق
علی المعقول منها وضرب الشیخ لذلک مثلا فی المحسوسات وهو ان المقناطیس حجر من شانه جذب الحدید اذا صادفه مع انه اذا کان
فی الکف لا یجذبه وهو فی الکف فهو اذا لم یجذبه وهو فی الکف لم ینسلخ عن کونه مقناطیسا فقد تلخص من هذا ان معقول الجوهر جوهر
وان کان عرضا ایضا هذا خلاصة کلامه ونحن لا نخصه لان الشیخ نفسه معترف بان الصورة العقلیة الجوهریة عرض فی النفس وقد نص
هو وغیره من رؤساء الفلسفة علی ان الفرق بین العرض والصورة الحالة فی الهیولی هو ان العرض بنفس طباعه مفتقر الی المحل
والصورة لطباعها غیر مفتقرة الیه انما تفتقر الیه بحسب خصوصیة تلحقها فلو کانت الصورة العقلیة الجوهریة عرضا فی النفس کانت
بنفس طبیعتها واصل حقیقتها مفتقرة الی موضوع مطلق فکیف یکون جوهرا بحسب حقیقتها ولو افتقرت طبیعتها المرسلة الی الموضوع المطلق استحال
ان یوجد ماهیتها الا فی موضوع فلم یوجد فرد من افرادها قائما بنفسه فلا یکون جوهرا اصلا ولو غمضنا النظر عن تصریحهم بعرضیة الصورة الجوهریة العقلیة فنقول
الصورة الجوهریة العقلیة حالة فی الذهن کما مر وقد اطبقت المشائیة علی انحصار الحال فی الصورة والعرض والمحل فی المادة والموضوع ووجود الصورة الذهنیة
فی الذهن لیس من قبیل وجود الصورة فی مادتها لاستغناء الذهن عنها فی تقومه ولانحصار الصورة فی الجسمیة والنوعیة والصورة
الذهنیة لیست فی شیء منهما فوجود الصورة الذهنیة فی الذهن من باب وجود العرض فی الموضوع فهی اعراض فی الذهن
فهی محتاجة بحقائقها وماهیاتها الی الموضوع فلا سبیل الی کونها جواهر وایضا الفلاسفة المشائیة ومنهم الشیخ استدلوا علی ثبوت
الهیولی فی جمیع الاجسام بعد اثباتها فی الاجسام القابلة للانفکاک بان طبیعة الصورة الجرمیة طبیعة نوعیة فاما ان تکون غنیة عن
الهیولی فلا تحل فیها قط مع انها قد ثبت حلولها فیها فی بعض الاجسام او تکون مفتقرة الیها فلا توجد دون حلولها فیها فلنا ان نحتج علیهم
بمثل هذا البیان فنقول لا یخلو اما ان یکون الماهیة الانسانیة مثلا غنیة عن الموضوع او مفتقرة الیه فعلی الاول یستحیل حلولها
فی الذهن وعلی الثانی یستحیل قیامها بنفسها فی الخارج ایضا وایضا ستحقق ان الحلول مصداقه نفس حقیقة الحال من دون امر
زائد علیها فلا یمکن حلول ماهیة جوهریة فی شیء من ظروف وجودها وسنتلو علیک فی رد جواب الشارح ما یزیدک تحقیقا وما ذکره من
ان ماهیة الصورة المأخوذة من الجوهر من حقها انها اذا وجدت فی الاعیان کانت لا فی موضوع غیر مفید لان الصورة الذهنیة
لما کانت عرضا استحال وجودها فی الاعیان فلا جرم بکونها لا فی موضوع علی تقدیر وجودها فی الاعیان واما ماهیتها فهی بنفسها
مصداق للحلول والحاجة الی الموضوع کما ستحقق فلا یمکن تحققها ایضا الا فی الموضوع واما التنظیر بالمقناطیس فهو تدلیس

او المقناطيس اذ هو فى الكف لا يستحيل عليه الخروج عنها ولا مصادفته الحديد بخلاف الماهية الحاصلة فى الذهن بل التنظير الحق هو تنظيره بمثال فرس على لوح فيقال انه لو قام بنفسه كان فرسا جاريا ولا يخفى انه سخيف من القول واما التنظير بالحركة فانه ايضا غير مستقيم اذ المفهوم الحاصل فى الذهن ليس حركة بل هو شبحها ولو كان الحاصل فى الذهن هى الحركة بنفسها كانت كمالا اولا ما هو بالقوة فى الذهن ايضا ومن الاضاحيك فى هذا المقام ما قال صاحب الافق المبين من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر فى حد ذاتها بجميع الاعتبارات وان عرض لها بحسب نحو وجودها فى الذهن ان يكون وجودها الذهنى فى محل انما اللازم من ذلك ان يكون العلم بها وهو وجودها الارتسامى عرضا لا المعلوم بالذات على الحقيقة وهو نفس جوهر الحقيقة انتهى ومثل هذا فليتعجب المتعجبون فانه اما ان ينكر حلول الصور الذهنية الجوهرية فى الذهن فيقع فى الشناعات التى بينا فى ابطال مذهب العلامة القوشجى والصدر الشيرازى او يعترف به فيكون الصور العقلية الجوهرية حالة فى محل مستغن هو الذهن فتكون عرضا وهجر اطلاق لفظ العرض عليها لا يغنى شيئا فكيف يكون الصورة المعقولة من الجوهر جوهرا بجميع الاعتبارات وقوله انما اللازم من ذلك فى غاية السخافة لان الحال فى الذهن اما ان يكون الصورة نفسها فيكون عرضا او وجودها ولا يكون للصورة حظ من الحلول كما هو ظاهر كلامه فهل هذا الا كما يقال الحال فى الجسم ليس هو البياض نفسه بل وجوده فلا يلزم كون البياض عرضا وايضا لو لم يكن الصور الجوهرية حالة فى الذهن بل يكون الحال فيه وجودها لم يكن الصورة العرضية ايضا حالة فى الذهن بل يكون الحال فيه وجودها اذ الوجدان غير فارق بين الصور الجوهرية والصور العرضية فى الحلول الذهنى فيلزم قيام الاعراض بانفسها فى الذهن بلا حلول فيه ولعله استنبطه مما وقع فى اول ثالثة قاطيغورياس الشفا حيث قال الشيخ ان معقول الجوهر ربما شكك فى امره فظن انه علم وعرض بل كونه علما امر عرض لماهية وهو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر انتهى وقد حققنا نحن فى كتابنا المعقود فى تحقيق حقيقة العلم ان مراد الشيخ ليس ما توهمه اما ما توهم من ان العلم هو الوجود الارتسامى فقد ابطلنا فيما سبق **قوله** قلت عرفت فيما تقدم ان تعلم ان كون الشئ عرضا باعتبار الشخصية وجوهرا باعتبار الطبيعة كما توهمه مستحيل لان العرض عندهم ما احتاج الى المحل المطلق بطبيعته المطلقة والى المحل الخاص بخصوصيته فما لا يكون طبيعته المرسلة محتاجة الى المحل لا يكون عرضا اصلا فالقول بكون شئ واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرا بحسب طبيعته المرسلة قول بالمتنافيين ثم ان المشائين قد صرحوا بامتناع حلول شئ فى شئ ما لم يكن للشئ الاول حاجة ذاتية الى الشئ الثانى وبنوا على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفكية كالافلاك بان الصورة الجسمية لما احتاجت فى بعض انحاء وجودها اعنى فيما يقبل القسمة الفكية الى مادة قابلة تكون محتاجة اليها حيث كانت فتكون حالة فى المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهر حالة فى الذهن ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بحسب طبيعتها محتاجة الى المحل فلا مساغ للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسلة وما يظن

من ان حلول الفرد غير مستلزم لحلول الطبيعة فليس له معنى ولا هو مطابق لكلامهم اما الثاني فلما عرفت اما الاول فلان الفرد اذا
حل في محل فليس له وجود سوى الحلول اعني الوجود الناعتي فاما ان يكون طبيعة المرسلة موجودة بعين هذا الوجود الناعتي اولا
فعلى الاول يستلزم حلول الفرد حلول الطبيعة وعلى الثاني فاما يكون الطبيعة المرسلة موجودة بوجود مغاير للوجود الناعتي حتى يكون
هناك موجودان متمايزان الفرد والطبيعة ووجودان احدهما مستقل هو وجود الطبيعة والثاني غير مستقل هو وجود الفرد
او لا يكون الطبيعة المرسلة موجودة اصلا والثاني صريح البطلان اذ لا يعقل وجود الفرد بدون الطبيعة والاول ايضا باطل
اما اولا فلانه خلاف البديهة واما ثانيا فلانه لو كان للطبيعة وجود مغاير لوجود الفرد فاما ان يكون الطبيعة في ذلك النحو من
الوجود مجردة عن التشخصات فيلزم وجود الماهية المجردة او تكون متشخصة بتشخص فاما بتشخص ذلك الفرد فيلزم ان يكون
ذلك الفرد موجودا بوجودين الاول الوجود المستقل والثاني الوجود الناعتي او بتشخص آخر فيكون للطبيعة المرسلة فردان وقد فرضنا انه ليس ههنا الا فرد واحد
موجود بوجود ناعتي والطبيعة مرسلة وايضا لا يخلو اما ان يكون الطبيعة المرسلة محمولة على ذلك الفرد اولا والثاني يستلزم ان لا يكون ذلك الفرد فردا لتلك الطبيعة و
الاول يستلزم اتحادهما في الوجود وهو يستلزم وجود الطبيعة المرسلة بالوجود الناعتي وهو يستلزم حلولها اذ الحلول هو الوجود
الناعتي فقد بان ان ما توهمه الشارح ليس مطابقا لاصولهم ولا هو صحيح في نفسه وههنا تحقيق ادق وامتن وهو ان الحلول
عبارة عن نحو من الوجود ولذا فسر بوجود شيء لشيء وبالوجود الناعتي ونحن قد حققنا في غير موضع ان مصداق الوجود ومنشا
انتزاعه نفس الطبيعة في كل شيء وقد اقمنا عليه البرهان في فواتح مبحث الجعل في كتابنا هذا ايضا فلما كانت الصورة الذهنية حالة
في الذهن كان مصداق الحلول نفس طبيعتها المرسلة بلا انضمام امر اليها ومن دون زيادة عارض عليها فلا يكون جوهرا بحسب
الطبيعة ايضا وايضا لا يخفى ان الحلول اذا كان ثابتا للفرد فاما ان يكون عارضا لنفس الطبيعة ايضا فيلزم كون الطبيعة عرضا
اذ نفس الطبيعة على هذا حالة في الذهن غير مقومة له والحال الغير المقوم لمحله عرض لا محالة او لا يكون عارضا لنفس الطبيعة اصلا
فاما ان يكون عارضا للعوارض التي عرضت الطبيعة فصارت الطبيعة بعروضها فردا اعني العوارض المشخصة فقط او لا يكون
عارضا لتلك العوارض ايضا على الثاني لا يكون الحلول ثابتا للفرد اصلا اذ الفرد هي الطبيعة المعروضة للعوارض المشخصة ولما
لم يكن عارضا للطبيعة ولا للعوارض المشخصة لم يكن عارضا للفرد وعلى الاول يوجد العوارض من دون الطبيعة المعروضة
لها فيلزم وجود العوارض بدون المعروض وهو فحش وهذا الكلام على تقدير التنزل واما على ما هو الحق من ان الفرد هي الطبيعة
بلا زيادة امر وانضمام عارض فحلول الفرد نفس حلول الطبيعة وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام من اباطيل الاقاويل ثم
في كلامه نظر بوجه آخر وهو ان صورة الماهية العرضية اذا حصلت في الذهن وحلت فيه فاما ان يكون طبيعتها المرسلة ايضا حلول
في الذهن اولا وعلى الثاني لا يكون الماهية العرضية ايضا عرضا وعلى الاول لا بد وان يقال ان طبيعة الصورة الذهنية

الجوهرية ايضا حالة فى الذهن اذ لا وجه لاستلزام حلول فرد الماهية العرضية حلولها وعدم استلزام حلول فرد الماهية الجوهرية حلولها مع كون نسبة الفردين الى الماهيتين واحدة والفرق بان احدى الماهيتين جوهرية والاخرى عرضية غير مجد اذ هذا الفرق لا يوجب جواز انسلاخ الفرد الجوهرى عن طبيعته وعدم جواز انسلاخ الفرد العرضى عن طبيعته وحفظ الفرق المذكور انما يمكن اذا انكر حلول فرد الطبيعة الجوهرية فى الذهن واما من ارتكب القول به فقد اضاع الفرق المذكور كما عرفت

**قوله** وانما الحصر فى المقولات دفع لما عسى ان يقال من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما اشتهر بينهم من ان العرض محصور فيها مع ان اندراجها تحت واحد من تلك المقولات غير معقول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهر فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية ايضا لزم اندراج شئ واحد تحت مقولتين وهم قد منعوا ذلك وجه الدفع ان الحصر فى المقولات انما هو للعرض الذى يكون عرضيته بحسب الطبيعة من حيث هى هى لا للعرض الذى يكون عرضيته بحسب الشخصية دون الطبيعة كما هو شان الصورة الجوهرية الذهنية فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية وهذا جواب على سبيل التنزل والا فلزوم اندراج كل ما يكون عرضا بحسب الطبيعة ايضا تحت مقولة من المقولات لم يتبين بعد وانت تعلم ان ما ذكره على تقدير تسليم ان الشئ يجوز ان يكون عرضا بحسب الشخصية دون الطبيعة ليس بصحيح على اصولهم فانهم ذهبوا الى ان العلم من مقولة الكيف وان العلم هى الصورة الذهنية فهذا اعتراف بكون الصورة الذهنية مندرجة تحت مقولة من المقولات مع انها عرض بحسب الشخصية على ما زعم والقول بان عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة كما ارتكبه المحقق الدوانى او بانه كيف بمعنى العرض العام كما تجشمه البعض الآخر لا يطابق كلامهم لانهم قد ذكروا مقولة الكيف فى المقولات وقسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها وعدوا العلم من الكيفيات النفسانية فهذا الكلام نص منهم بكون العلم من مقولة الكيف حقيقة **قوله** كالصورة الجرمية والنوعية هذا عجيب جدا لانهم حدوا العرض بالموجود فى شئ لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه وعنوا بالشئ فى قولهم الموجود فى شئ شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته قبل ان يوجد فيه ذلك الموجود واحترزوا به عن الصورة الموجودة فى المادة اذ المادة لا تتحصل شيئا بالفعل من دون الصورة و فرقوا بين العرض وبين الصورة بان العرض يكون بحسب الطبيعة محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص والصورة لا تكون محتاجة الى المحل بحسب طبيعتها المرسلة بل بحسب الشخصية فقط وفرقوا بين الموضوع اى محل العرض وبين المادة اى محل الصورة بان الاول مستغن عما هو موضوع له مطلقا اى غير محتاج اليه اصلا لا الى خصوصيته ولا الى الطبيعة المرسلة و الثانى محتاج الى طبيعة ما حل فيه فالصور الشخصية نوعية كانت او جرمية ليست بعرض لانها غير موجودة فى شئ يكون شيئا متحصل القوام قد تمت شيئيته بدونها ولانها غير محتاجة بحسب طبيعتها المرسلة الى محل ولانها غير موجودة فى الموضوع بل فى المادة

والعرض ہو الموجود فی الموضوع فمع شیوع الفرق بین العرض والصورة فی کلامہم کیف یتوہم من حلول الصور فی موادہا واحتیاجہا الیہا
فی عوارضہا الشخصیۃ مع استغنائہا عنہا بحسب طبائعہا المرسلۃ ان الصور بحسب ہویاتہا الشخصیۃ اعراض ثم قیاس الصورة العلمیۃ
علی الصور الجرمیۃ والنوعیۃ قیاس مع الفارق لان الصورة العلمیۃ حالۃ فی محل مستغن عنہا وہو الذہن بخلاف الصور الجرمیۃ
والنوعیۃ لانہا حالۃ فی المحل المحتاج الیہا اعنی الہیولی والحال فی المحل المستغنی عرض والحال فی المحل المحتاج جوہر
لیس بعرض اصلا والتباس ذلک علی من تتبع کلمات القوم غریب **قولہ** وما قیل قد اجاب بعضہم عن التوہم الذی دفعہ
الشارح بان العرض المحصور فی المقولات التسع ہو الموجود فی نفس الامر والصورة العلمیۃ لیست بموجودة فی نفس الامر فردہ
الشارح بان الصورة العلمیۃ ایضا موجودة فی نفس الامر وتفصیلہ انہم قد اختلفوا فی ان العرض المنقسم الی المقولات المنحصر فیہا ہل ہو
العرض الموجود فی الخارج او العرض الموجود فی نفس الامر فذہب البعض الی الاول ویرد علیہ ان العدد مندرج تحت مقولۃ الکم والکیفیات
الانتزاعیۃ کالزوجیۃ والفردیۃ تحت مقولۃ الکیف مع انہا لا وجود لہا فی الخارج اصلا وان المقولات النسبیۃ لا وجود لہا فی الاعیان الا
ان یریدوا بالموجود فی الخارج الموجود الذی یترتب علیہ الآثار فح یؤول الی المذہب الثانی وذہب البعض الی الثانی فلا اشکال
بالاعداد ولا بالکیفیات الانتزاعیۃ ولا بالمقولات النسبیۃ لانہا کلہا موجودات فی نفس الامر ویرد علیہ ان الوجود الانتزاعی وما ضاہاہ
موجود فی نفس الامر اذ الموجود فی نفس الامر اعم من الموجود بنفسہ ومن الموجود بمنشاءہ والوجود واخواتہ موجودات بمناشیہا
غیر مندرجۃ تحت مقولۃ عرضیۃ اصلا وما سبق الی بعض الاوہام من ان الوجود واخواتہ لیست باعراض حتی تندرج تحت مقولۃ
عرضیۃ فی غایۃ السقوط لان العرض ہو الموجود فی الموضوع سواء کان وجودہ فی الموضوع علی نحو وجود الصفات الانضمامیۃ فی موصوفاتہا
او علی نحو وجود الانتزاعیات فی مناشیہا والوجود وامثالہ کذلک لانہا موجودة فی مناشیہا ولو خص الوجود فی الموضوع الماخوذ فی تعریف
العرض بنحو وجود الصفات الانضمامیۃ فی موصوفاتہا لزم خروج المقولات النسبیۃ والاعداد وما ضاہاہا عن العرض وہو خلاف ما اجمعوا
علیہ فالحق انہ لا یصح الحکم بانحصار العرض الموجود فی نفس الامر فی المقولات التسع فلا یلزم من کون الشیء عرضا اندراجہ تحت مقولۃ منہا
فالتوہم من اصلہ ساقط ولہذہ المباحث تحقیق وتفصیل فی کتابنا الموسوم بالجوہر الغالی فی شرح کتابنا الموسوم بالجنس العالی
**قولہ** فان حیثیۃ الاکتناف الخ قد علل القائل عدم کون الصورة الذہنیۃ من الموجودات النفس الامریۃ بکون الحیثیۃ معتبرۃ فیہا فدفعہ
الشارح بان الحیثیۃ انما اعتبرت فی مفہومہا التعبیری لا فی المصداق ولعل القائل توہم ان العلم عبارة عن مجموع الصورة والعوارض
الذہنیۃ فالحیثیۃ عندہ داخلۃ فی مصداق العلم وہو توہم بعید لان مجموع العارض والمعروض امر اعتباری والعلم صفۃ حقیقیۃ
وبعلم ان فی ہذا المقام خبطا وخلطا فلنقص علیک حالہ فنقول لما ذہب القوم الی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن بمعنی الحلول فیہ
ورد علیہم ان الجوہر اذا حصل فی الذہن صار عرضا لوجودہ فی الموضوع فالتزموا کونہ عرضا بحسب الوجود الذہنی فورد علیہم انہ ان کان عرضا

فانکان داخلاتحت مقولة من المقولات التسع فیلزم اندراجہ تحت مقولتین والااختل حصر العرض فی تلک المقولات فاجاب عنہ
الشارح بماعرفت حالہ؛ اجاب البعض بان المحصور فی المقولات ہو العرض الموجود فی الخارج فانتقض بالمقولات النسبیة لعدم
وجودہا فی الخارج وہو ناش من ایہام العکس اذ المجیب انما ادعی ان کل عرض موجود فی الخارج مندرج تحت مقولة من المقولات
ولایلزم منہ ان یکون کل مندرج تحتہا موجودا فی الخارج حتی نشکل بالمقولات النسبیة وقال بعضہم الصواب فی الجواب ان یقال
مرادہم حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر والموجود ہہنا امران الحقیقة العلمیة والحقیقة الحاصلة فی الذہن من حیث ہی وکل
منہما مندرجة تحت المقولة الاولی فی مقولة الکیف والثانیة فی مقولة اخری من مقولة الجوہر وغیرہا واما الحقیقة الحاصلة فی الذہن
من حیث انہا مکتنفة بالعوارض الذہنیة بان یکون التقیید داخلا والقید خارجا او یکون کل منہما داخلا فی الملحوظ ای المرکب من
العارض والمعروض فلاشک انہا من الاعتبارات الذہنیة ولیس لہا وجود فی نفس الامر انتہی وہذا الکلام یدل علی ان ہذا القائل
توہم ان الصورة الذہنیة سواء اخذت حیثیة الاکتناف بالعوارض داخلة فیہا او خارجة عنہا معتبرة فی مفہومہا من الاعتبارات
الذہنیة فیرد علیہ ما اوردہ الشارح لکن الشارح زعم فی الحاشیة ان حاصل الجواب ان العلم ہو مجموع العارض والمعروض والمعلوم
ہو المعروض فقط وذلک المجموع امر اعتباری لیس بموجود فی نفس الامر وانت تعلم ان ہذا لیس حاصلا للجواب فان المجیب حکم
باعتباریة الحقیقة الحاصلة فی الذہن اذا اخذت من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة سواء کانت الحیثیة داخلة فی المصداق
او خارجة عنہ علی انہ علی تقدیر ان یکون حاصل الجواب ذلک لایکون الجواب مطابقا لما ہو جواب عنہ اذ حاصلہ ان الصورة
الذہنیة عرض ولیست مندرجة تحت مقولة من المقولات والقول بان العلم مرکب من العارض والمعروض وہو اعتباری
والمندرج تحت المقولات ہو العرض الموجود فی نفس الامر غیر دافع لہ اذ کلام المعترض لیس فی العلم بل فی الصورة الجوہریة
الموجودة فی الذہن فانہا عرض ولیست مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضیة فان قلت ہذا وارد علی المجیب ولو لم یقرر
جوابہ بما زعمہ الشارح فان المجیب قد اعترف بان الموجود ہہنا امران الحقیقة العلمیة والحقیقة الحاصلة فی الذہن من حیث ہی و
ان الثانی مندرج تحت ایة مقولة اتفقت ولاشک انہ عرض موجود فی نفس الامر فیجب اندراجہ تحت مقولة من المقولات العرضیة
فاذا کان جوہرا لزم اندراجہ تحت مقولتین فلیس لہ محیص عن الاشکال اصلا قلت ہب ان الاشکال وارد علیہ سواء قرر الجواب
بما ذکرہ الشارح او بما ہو مقتضی کلام المجیب لکن الاشکال علی ما زعم الشارح من تقریر الجواب متضاعف فانہ علی تقریرہ یکون الصورة
من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة بان یکون الحیثیة داخلة فی مفہومہا لافی مصداقہا ایضا مادة الاشکال واما علی ما یشعر بہ کلام
المجیب فلیس کذلک غایة الامر انہ لایتم الجواب نظرا الی انہ لایصح الحکم باعتباریة ما یکون الحیثیة داخلة فی مفہومہا لافی مصداقہا وحاصل
ان ہذا الجواب علی تقریر الشارح ساکت عن الصورة من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة بان لایکون الحیثیة داخلة فی المصداق

بخلاف الجواب على التقرير الآخر ففيه تعرض لحال الصورة المذكورة **قوله** ومن ههنا يسقط الايراد المشهور هذا اشكال مشهور من المتكلمين على
المشائية القائلين بالوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن حاصله انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزم
من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا وباردا لان الحار ما قام به الحرارة والبارد ما قام به البرودة واللازم صريح
البطلان فكذا الملزوم وهذا الاشكال غير وارد على القول بحصول الاشباح في الذهن ؎ اجاب السيد المحقق قدس سره عن هذا
الاشكال في حواشي التجريد بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها
من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا التضاد مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي واعترض عليه العلامة القوشجي
بان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولا يقلع مادة الشبهة
فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالفردية والزوجية او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية
في الذهن لزم كون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم كونه
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا وجود عينيا للوازم الماهيات ولا للصفات المعدومات
واجيب عنه بوجوه الاول ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة وهو انه يجوز ان يكون للشئ وجودان كلاهما ذهني لكن احدهما
لا يكون منشأ للآثار والآخر يكون وهذا الوجود الخارجي والمراد بالوجود الخارجي في الجواب ما يتناول هذا النحو من الوجود ايضا وتفصيله ان
الامور الانتزاعية لها نحوان من الوجود الاول وجودها بعد الانتزاع في الذهن ؎ الثاني وجودها في مناشي انتزاعها وكل من هذين الوجودين
ليس في خارج المشاعر بل في الذهن لكن الاول وجود ظلي ليس منشأ لترتب الآثار والثاني وجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار
فالمتصف بالزوجية والفردية اي الزوج والفرد ما وجدت فيه الزوجية والفردية بالنحو الثاني اي ما يكون منشأ لصحة انتزاع الزوجية
والفردية عنه لا ما وجد فيه الزوجية والفردية بالنحو الاول ؎ اطلاق الوجود الخارجي على النحو الثاني شائع في كلامهم حيث قالوا للعدد وجودان
؎ وجود في الاعيان ووجود في النفس فمعنى وجوده في الاعيان وجوده بمناشي انتزاعه قالوا ان الكيفية الثابتة للنسبة الخبرية من حيث
وجودها في الخارج تسمى مادة ومن حيث وجودها في الذهن تسمى جهة مع انها لا وجود لها في الخارج الا بمنشأ انتزاع فسقط ما اورده عليه
معاصره من ان اطلاق الوجود الخارجي على الوجود الذي يحذو حذو الوجود الخارجي لم يعهد في كلامهم الثاني ما ذكره الصدر المعاصر
للمحقق الدواني وهو انا لا نسلم ان معنى الزوج والفرد ما حصل فيه الزوجية والفردية اذ لفظهما كثيرا ما لا يخطر ببالنا هذا التعبير بل معناهما امران
مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق وقال في توضيحه ان مناط صدق المشتق على الشئ اتحادهما في نفس الامر لا قيام مبدء
الاشتقاق به فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك مبدء الاشتقاق كالاسود صح فيه ان يقال الاسود ما حصل فيه
السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود والزوج والفرد من قبيل الثاني واذا كان مناط صدق

المشتق على شیٔ اتحادہما فی نفس الامر فما لا یکون متحدا معہ فیہا لا یصدق علیہ المشتق وان قام بہ مبدء فالذہن لما لم یکن متحدا مع
الزوج فی نفس الامر لم یلزم صدق الزوج علیہ وان قامت بہ الزوجیۃ واورد علیہ المحقق الدوانی اولا بان القیام ہو اختصاص
ناعت فکیف لا یلزم من قیام الزوجیۃ بالذہن کونہ زوجا وہل ہذا الا کان یقال لا یلزم من قیام السواد والبیاض
بالجسم کونہ اسود وابیض فاجاب عنہ بمنع ان القیام ہو الاختصاص الناعت فان السرعۃ قائمۃ بالجسم بتوسط الحرکۃ ولیست
وصفا لہ وصفات الصورۃ قائمۃ بالہیولی ولیست وصفا لہا والجسم القائم بہ السواد لیس نظیرا لذلک وانما یکون نظیرا
لہ لو لم یکن الجسم متحدا مع الاسود فی نفس الامر کما لا یتحد الزوج مع الذہن فیہا بل نظیرہ الجسم القائم بہ السرعۃ الغیر المتحد مع
السریع فی نفس الامر ومن البین انہ لا یلزم من ذلک صدق السریع علیہ فدفع المحقق بان المراد من القیام القیام من غیر
واسطۃ کما ہو المتبادر وقیام السرعۃ بالجسم بتوسط الحرکۃ کما اعترف بہ فالمنع والسند مندفعان واورد ثانیا بان مآل صدق
المشتق علی شیٔ واتحادہما واحد بل لا معنی للصدق علیہ الا الاتحاد معہ فجعل الاتحاد مناط الصدق غیر مستقیم علی انہ ینبغی الکلام
فی مناط الاتحاد ولا بد فی حسم مادۃ الشبہۃ من بیان الفرق بین قیام السواد بالجسم وقیام الزوجیۃ بالنفس لیتبین ان الاول
یستلزم الاتحاد والصدق دون الثانی انتہی وانت تعلم ان الاتصاف علی نوعین الاول الاتصاف الانضمامی والثانی
الاتصاف الانتزاعی والاوصاف فی النوع الاول موجودۃ بوجود مغایر لوجود الموصوفات بخلاف الاوصاف فی النوع الثانی
بل لیس الموجود فی النوع الثانی الا الموصوفات بحیث یصح انتزاع الاوصاف منہا فہناک وجود واحد ہو وجود الموصوفات
الا ان ہذا الوجود ینسب بالعرض الی الاوصاف فیقال الانتزاعیات موجودۃ بوجود مناشیہا ولیس معناہ ان الانتزاعیات
موجودۃ حقیقۃ وبالذات بوجود مناشیہا فان ہذا الوجود اما واحد فیستحیل ان یوجد بہ موجودان بالذات فان الوجود یختلف ویتعدد
باختلاف المضاف الیہ وتعددہ او متعدد فلا یکون الانتزاعیات موجودۃ بوجود مناشیہا بل بوجود مغایر لوجود مناشیہا فلا تکون
انتزاعیات فمعنی قیام الاوصاف الانضمامیۃ بموصوفاتہا انہا موجودۃ فی موصوفاتہا بوجود مغایر لوجود الموصوفات ومعنی قیام
الاوصاف الانتزاعیۃ بموصوفاتہا لیس ذلک بل ہو عبارۃ عن صحۃ انتزاعہا من موصوفاتہا فلیس لہا بالحقیقۃ قیام
بموصوفاتہا واطلاق القیام ہناک تجوز فان القیام عبارۃ عن نحو الوجود ولا وجود حقیقۃ فی الاتصاف الانتزاعی للموصوفات
لا للاوصاف اذا عرفت ہذا فاعلم ان المشتقات ایضا علی نحوین الاول المشتق الذی مبدءہ وصف انضمامی کالاسود والثانی
المشتق الذی مبدءہ وصف انتزاعی ولا شک فی ان صدق النحو الثانی منہ علی شیٔ لیس بمنوط بقیام مبدءہ بہ اذ لا قیام
للمبدء بموصوفہ حقیقۃ واما صدق النحو الاول منہ علی شیٔ فانہ منوط بقیام مبدء الاشتقاق بہ فصدق مطلق المشتق علی شیٔ غیر
مستلزم لقیام مبادی الاشتقاق بہ بل انما ذلک فی صدق النحو الاول فالزوج لیس ما حصل فیہ الزوجیۃ لو کان قامت بالزوجیۃ

بل ہو المعبر عنہ بحث فلا یلزم من قیام الزوجیۃ بالذہن وحصولہا فیہ صدق الزوج علی الذہن وکون القیام عبارۃ عن
الاختصاص الناعت کما ذکرہ المحقق مسلم لکن لیس کل قیام مناط الصدق ای مشتق کان بل المشتق من المبادی الانتزاعیۃ
انما مناط صدقہ کون موصوفہ بحیث یصح ان ینتزع منہ تلک المبادی نعم یصدق علی الذہن بحصول الزوجیۃ فیہ انہ ذو الزوجیۃ
بمعنی انہ محلہا لا بمعنی انہ زوج ینقسم بمتساویین لانہ لیس مصححا لان ینتزع الزوجیۃ منہ وقیاس لزوم صدق الزوج علی
الذہن من حصول الزوجیۃ فیہ وقیامہا بہ علی لزوم صدق الاسود والابیض علی الجسم من قیام السواد والبیاض بہ قیاس
مع الفارق لان الاسود والابیض مشتقان من مبدئین انضمامیین فمناط صدقہما علی الشیٔ قیام ذینک المبدئین بہ بخلاف
الزوج فسقط ما اورد المحقق اولا واما ما ذکرہ الصدر المعاصر لہ فی الجواب فکلام لا طائل تحتہ کما بینہ المحقق واما ما اوردہ المحقق
ثانیا فالجواب عنہ ان المشتقات مطلقا مفاہیم انتزاعیۃ ومناشی انتزاعہا ما ذوات الموصوفات من حیث انہا بحیث
یصح انتزاع مبادی الاشتقاق عنہا اوہی من حیث انضمام مبادی الاشتقاق الیہا فمصداق المشتقات مطلقا ہو
ما یصح انتزاع المفہومات المشتقۃ عنہ سواء کان صحۃ انتزاع تلک المفہومات بانضمام شیٔ اولا فمراد الصدر المجیب بالاتحاد الذی جعلہ
مناط الصدق المشتق لیس ما یساوق الصدق بل ہو الامر المصحح لانتزاع المفہوم المشتق وہذا مستقیم قطعا فالحق ان جواب
الصدر حق لا یحوم حولہ شبہۃ وان مآل ہذا الجواب والجواب الذی ذکرہ المحقق واحد وانما الفرق بینہما فی التعبیر فان المحقق یسمی وجود
الانتزاعیات بوجود مناشیہا وجودا لحذو حذو الوجود الخارجی فی ترتب الآثار والصدر المعاصر لہ لا یسمی ذلک الوجود قیاما بل یسمیہ
اتحادا والخلاف لفظی الثالث ما قال بعض افاضل الروم وہو ان تخصیص الجواب منع المقدمۃ القائلۃ بان معنی الاتصاف بصفۃ
قیام ہویتہا بمحلہا مطلقا سواء کانت الصفۃ موجودۃ بوجود ظلی اولا ونفی کون القیام بحسب الوجود الظلی مقتضیا ومستلزما لکون المحل
متصفا بذلک القائم ولا شک ان ہذا المنع حاسم لمادۃ الشبہۃ مطلقا سواء تشبث الخصم بلوازم الماہیات او بصفات المعدومات
وتعیین ان المقتضی ای شیٔ ہو الوجود الخارجی کما فی الموجودات التی تکون من عوارض الموجود الخارجی او نفس الصفۃ بدون
اعتبار مطلق الوجود کما فی المعدومات ولوازم الماہیۃ مما لیس یلزم فی الجواب عن مادۃ الاشکال والتعرض لکون المقتضی للاتصاف
ہو الوجود العینی لایرادہم الموجودات العینیۃ فی تقریر الشبہۃ حیث قالوا یلزم ان یکون الذہن حارا وباردا الا ان مدار الجواب
ذلک لظہور ان المدار ذلک المنع انتہی وہذا الجواب فی غایۃ الدقۃ والمتانۃ لا یرد علیہ انہ بعید لفظا وذلک لان الجواب اذا
لخص لم یکن حاصلہ الا ما ذکرہ ہذا القائل ولا یتوجہ علیہ ما یتوہم ایضا من ان المستدل بین معنی الممتنع وادعی انہ لیس لہ
سواہ معنی فان سلم المانع ان معناہ ذلک لزم کون الذہن ممتنعا بحصول الامتناع فیہ وان لم یسلم فلا بد وان یبین معناہ
ثم یورد المنع وذلک لان المانع لا یجب علیہ بیان المعنی فان المنع طلب الدلیل ومطالبۃ المانع ببیان المعنی خلاف

آداب المناظرة نعم ماذكره الفاضل من ان المقتضى للاتصاف فى المعدومات ولوازم المهية نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود غير سديد فان نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود لاتثبت لشئ اصلا ضرورة ان المعدوم المطلق لاينسب الى شئ اصلا لكن هذا غير قادح فى صحة اصل الجواب فظهر بما ذكرنا كله ان ايراد العلامة القوشجى على جواب السيد المحقق قدس سره ليس بوارد بقى الكلام فى ان الجواب المذكور هل هو تام ام لا فقد افاد بعض اكابر الاساتذة روح الله روحهم ان الفرق بين الوجود الاصلى والوجود الظلى بعد تسليم حلول الحرارة والبرودة فى الذهن غير دافع للاشكال لان الحلول هو الاختصاص الناعت وهو يوجب حمل المشتق وان اريد بالحلول معنى آخر فلابد من بيانه وبيان انه ليس مناط المشتق ودونه خرط القتاد ولا ينفع الجواب بان معنى الحار وان كان هو ما حصل فيه الحرارة لكن حصول الحرارة فى الذهن غير حصولها فى الشئ المتصف بالحرارة الذى هو ماخوذ فى تعريف الحار ولفظة فى مشتركة لفظا وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول الحرارة فى الذهن يجب القول بالاختصاص الناعت بين الحرارة والذهن ويكون لفظة فى فى كلا الموضعين بمعنى واحد ولا الجواب بانه ليس كل قيام كافيا لصدق اى مشتق كان بل يجب فى صدق كل مشتق قيام المبدء مخصوص فلا نم انه يلزم من قيام الحرارة والامتناع والزوجية وغيرها بالذهن صدق مشتقاتها عليه بحسب معانيها العرفية فان القيام المعتبر فى صدق مشتقاتها بحسب العرف له خصوصية لاتوجد فى قيامها بالذهن وان كان قيامها بالذهن ايضا يوجب صحة ان يقال ان الذهن ذو مهية الحرارة والزوجية والامتناع مثلا فان اريد بمشتقات تلك المبادى معانيها العرفية فصدقها على الذهن غير لازم وان اريد بها ما يفيد ان الذهن محل لها فصدقها عليه لازم وملتزم وذلك لانه بعد الاعتراف بحلول تلك المبادى فى الذهن لامجال لانكار صدق مشتقاتها بالمعانى العرفية عليه اذ ليس مناطه الا القيام والحلول وان كان حلولها فى الذهن نحوا آخر من القيام فلابد من بيانه حتى ينظر فى انه هل يستلزم صدق المشتق ام لا ولو انفك الحلول والاختصاص الناعت عن صحة حمل المشتق فى بعض الخاۤئه لارتفع الامان عن الحكم بامتناع حلول ما هو مستحيل الحلول فانا لا نحكم بعدم حلوله الا لعدم صدق مشتقه كما انا لانحكم بعدم حلول البياض فى الجسم الاسود ما دام اسود الا لامتناع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب لجاز ان يحل فى الجسم الاسود بياض ويختص به اختصاصا ناعتا ولا يصح الحكم بانه ابيض هذا ملخص كلامه الشريف و انت تعلم ان هذا الكلام مع وفنه ومتانته غير دافع لاصل الجواب فان المعترض قد استدل على لزوم كون الذهن حارا وباردا بحلول الحرارة والبرودة فى الذهن وقيامه به فدفعه المجيب بمنع استلزام حلول تلك المبادى فى الذهن صدق مشتقاتها عليه مستندا بان مناط صدق مشتقاتها هو قيام مباديها قياما اصليا وقيام تلك المبادى بالذهن قيام ظلى فالمجيب مانع فلا يصح ان يطالب ببيان الفرق بين القيام الذى هو مناط صدق المشتق وبين القيام الذى ليس كذلك

وما قال من قوله ولو انفک الی آخره لیس علی وجه اذ لا نحکم بعدم حلول مبدء فی شیٔ بعدم صدق مشتقه علیه بل لعل الامر بالعکس ونحن انما نحکم بعدم حلول البیاض فی الجسم الاسود حین هو اسود لامتناع حلول متضادین فی شیٔ واحد فی زمان واحد ولا یلزم علی ما ذکرنا جواز ان یحل البیاض فیما حل فیه السواد ولا یکون ناعتا له بنحو واحد من الحلول اعنی الحلول الاصلی نعم یجوز ان یحل وصف حلولا ظلیا فیما حل فیه ضده حلولا اصلیا کحلول صفة الشجاعة حلولا ظلیا فیمن قامت به صفة الجبن قیاما اصلیا وبطلان هذا ممنوع نعم یشکل الامر علی مذهب من ذهب الی ان الصورة الذهنیة من حیث القیام بالذهن علم فانها اذا کانت قائمة بالذهن قیاما اصلیا اذ العلم صفة قائمة بالعالم قیاما اصلیا خارجیا فاذا حصلت الشجاعة فیمن قامت به صفة الجبن قیاما اصلیا وصارت علما قامت به قیاما اصلیا فیکون الشجاعة والجبن کلاهما قائمین به بنحو واحد من القیام فیلزم کون ذلک الشخص شجاعا وجبانا معا والفرق بین هذین القیامین مشکل ولا اشکال علی من قال بالوجود الذهنی ونفی کون الصورة علما اذ لا یکون للصورة علی رایه قیام اصلی بل حصول ظلی فقط هذا غایة التحقیق فی هذا المقام واجاب العلامة القوشجی عن اصل الاشکال بان حصول الاشیاء فی الذهن لیس عبارة عن الحلول فیه والقیام به بل هو من زمرة حصول الشیٔ فی الزمان والمکان فلیست الحرارة والبرودة والزوجیة والفردیة قائمة بالذهن حتی یلزم کون الذهن حارا وباردا وزوجا وفردا وانت تعلم ان هذا مع بطلانه بجیانات سبقت منا لا یجدی شیئا لان الحرارة والبرودة والزوجیة والفردیة اعراض البتة فاذا تعقلها الذهن من دون تعقل موضوعاتها وحصلت فی الذهن فاما ان تکون حین حصولها فی الذهن قائمة بانفسها وهو صریح البطلان لانها اعراض او قائمة بالذهن فیعود الاشکال وبهذا سقط توهم الصدر الشیرازی فی الاسفار من ان الصور الذهنیة قائمة بانفسها فالحرارة والبرودة وغیرهما اذا حصلت فهی لیست قائمة بالذهن حتی یلزم کونه حارا وباردا مثلا واعلم ان الامام تعرض هذا الاشکال فی شرح الاشارات فقال حصول الاستدارة والحرارة فی القوة المدرکة تقتضی صیرورتها مستدیرة حارة واجاب عنه المحقق بان الاستدارة الکائنة جزئیة کانت ذات وضع ویکون محلها لا محالة ذا وضع فیصیر الجزء الذی هو محلها مستدیرا بها من حیث هو محلها ولا یلزم من ذلک ان یصیر المدرک الذی ذلک المحل آلة له مستدیرا وان کانت کلیة لم تکن ذات وضع ولا تقتضی ان یصیر محلها مستدیرا واما الحرارة فانها لا تقتضی کون محلها حارا الا اذا کان الحال هی بعینها والمحل جسما خالیا عن ضدها من شانه ان ینفعل عنها ولا یلزم من ذلک ان یکون صورتها المغایرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانیة تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرک الذی یکون المحل آلة له حارا انتهی وهذا عجیب جدا عن مثله فان کون الذهن ولو کان قوة من القوی الجسمانیة وجسما هو محلها مستدیرا غیر مستقیم عند الذهن المستقیم علی ان الذهن لو کان مستدیرا بحلول الاستدارة الجزئیة فیه کان الیق مستقیما بحلول الاستقامة الجزئیة فیه فاذا تصورت الاستدارة والاستقامة

معاکان الذہن مستقیما ومستدیرا معا وتجویز ذلک بان یکون جزء من القوة الجسمانیة او محلہا مستدیرا وجزء آخر منہا او منہ مستقیما فحش لان الجزء المستدیر مثلا اما مستدیر من بدء الفطرة فذاک لیس بمجد اذ اللازم ان یصیر ذلک الجزء مستدیرا عند حلول الاستدارة الجزئیة فیہ عند تصورہا واما غیر مستدیر من بدء الفطرة وانما صار مستدیرا بحلول الاستدارة فیہ فاختصاص جزء بحلول الاستدارة فیہ وجزء آخر بحلول الاستقامة فیہ لیس لہ وجہ علی ان ہذا کلہ جزاف لایشتغل بہ العاقل فضل الاشتغال وتوجیہ کلامہ ان مقصودہ ان الاستدارة الجزئیة العینیة تجعل محلہا مستدیرا ونحن لا نقول بحلول الاستدارة العینیة بعینہا فی الذہن لا بسا عدہ ولا یلزم من ذلک ان یکون المدرک الذی ذلک المحل آلة لہ مستدیرا کما لا یخفی والعجب انہ تخلص عن لزوم کون الذہن حارا ببیان انہ لا یلزم ان یکون صورة الحرارة المغایرة لہا اذا حلت جسما او قوة جسمانیة تجعلہا حارة وہذا بعینہ جار فی الاستدارة ایضا فلا یة ضرورة عدل عن ہذا البیان فی الجواب عن لزوم کون الذہن مستدیرا فانظر الی ہؤلاء الاعلام کیف خبطوا فی ہذا المقام فالامر المتنار ہو القول بحصول الاشباح والامثال واما القول بحصول الاشیاء بانفسہا فہو فی غایة الاشکال ہذا والکلام وان افضی بنا الی الاطناب لکنا ارخینا الزمام لتقف علی ما عرض للاصحاب فی ہذا الباب مع ان فیہ تمرینا لارباب الالباب واللہ الموفق للتحقیق والملہم للصواب **قولہ** فان مناط الاتصاف ہذا الجواب قد ارتضاہ بعض المتاخرین وجری الشارح فی تعلیقہ علی سجیتہ ومحصلہ ان کان لہ محصل ہو ان الصورة القائمة بالذہن لہا اعتباران الاول اعتبارہا من حیث انہا قائمة بالذہن مکتنفة بالعوارض الذہنیة والثانی اعتبارہا من حیث حقیقتہا المرسلة مع قطع النظر عن قیامہا بالذہن فہی بالاعتبار الاول موجودة للذہن ونعت لہ واما بالاعتبار الثانی فہی موجودة فی نفسہا لیست موجودة للذہن ومناط اتصاف الشئ بوصف ان یکون للوصف من حیث ہو ہو وجود لذلک الشئ والحرارة من حیث ہی ہی لیست موجودة للذہن حتی یلزم اتصاف الذہن بہا بل الموجود للذہن ہی الحرارة من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیة واما مع عزل النظر عن ذلک فہی موجودة فی نفسہا ووجہ استنباط ہذا الجواب مما سبق کما یدل علیہ قولہ ومن ہہنا الخ انہ قد ظہر فیما سبق ان الصورة الذہنیة عرض بحسب الخصوصیة لا بحسب الطبیعة المرسلة فاستنبط منہ ان الصورة الذہنیة لیس وجودہا للذہن الا بہویتہا الشخصیة ای من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیة لا بطبیعتہا المرسلة ای من حیث ہی ہی ہذا محصل کلام الشارح وانت تعلم ان ہذا القول لیس لہ معنی محصل فضلا عن ان یکون لہ جدوی اما اولا فلانا قد حققنا قبیل ہذا ان حلول الفرد یستلزم حلول الطبیعة بل ہو علیہ فاذا کان للحرارة بما ہی مکتنفة بالعوارض الذہنیة وجود للذہن کان لہا بطبیعتہا المرسلة ایضا وجود للذہن فتحقق مناط الاتصاف فلزم المحذور واما ثانیا فلان القول بان الحرارة من حیث اکتنافہا بالعوارض الذہنیة موجودة للذہن لا الحرارة من حیث ہی ہی لا معنی لہ اذ لا یخلو اما ان یکون وجود الحرارة للذہن مسبوقا باکتنافہا بالعوارض

الذهنية وهو صريح البطلان اذ عروض العوارض فرع تحقق المعروض فكيف يكون سابقا عليه او لا يكون كذلك فيكون الحرارة من حيث هي موجودة للذهن فيلزم اتصافه بها كما سلم المجيب واما ثانيا فلانه ان اريد بكون مناط الاتصاف هو وجود الوصف من حيث هو هو لغيره ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف من حيث هو هو مجردا عن التشخص موجودا لغيره فذلك باطل اذ لا معنى لوجود المهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام الحرارة في الخارج بجسم اتصافه بها اذ ليس الموجود له ماهيتها المجردة قطعا وان اريد به ان مناط الاتصاف هو وجود طبيعة الوصف ولو بوجود فرد منها لغيره فذلك متحقق في وجود الحرارة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية للذهن ايضا فلا وجه لعدم الاتصاف وان اريد به ان مناط الاتصاف ان يكون الوصف طبيعة ناعتية فمسلم لكن لا يخفى ان الحرارة طبيعة ناعتية سواء وجدت في الخارج او في الذهن فلا يكفي ذلك في عدم لزوم اتصاف الذهن بها اذا حصلت في الذهن ولعل لهذا الجواب وجها لا احصله **قوله** فهو موجود في نفسه لا يدري ماذا اراد بذلك فان اراد به انه مع عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية قائم بنفسه موجود بذاته غير قائم في محل فذلك صريح البطلان لان الحرارة عرض لا محالة فانها من الكيفيات المحسوسة فهي باي اعتبار اخذت يستحيل قيامها بنفسها ووجودها من دون الحلول في محل وان اراد به انه مع عزل النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية موجود بوجود مستقل ليس الانتساب الى الموضوع ملحوظا معه ففيه ان جميع الاوصاف التي تتصف بها الاشياء كذلك فان وجود الاعراض وجود في انفسها اي وجود مستقل بلحقه اذا لوحظ انتسابها الى موضوعاتها اعتبار غير مستقل هو انه للغير واما مع عزل النظر عن ذلك فهي موجودات في انفسها بهذا المعنى فان لزم من كون الحرارة من حيث هي هي موجودة في نفسها اي موجودة من غير ان يلاحظ انتسابها الى الذهن بالقيام عدم اتصاف الذهن بها لزم من كون سائر الاعراض موجودة في انفسها من دون ان يلاحظ انتسابها الى موضوعاتها بالقيام عدم اتصاف موضوعاتها بها وهو خلاف الواقع وان اراد به معنى آخر فليبين حتى ينظر فيه ثم انه لا يخلو ان يكون الحرارة بما هي هي الموجودة في الذهن اما قائمة بنفسها فيلزم كونها جوهرا او قائمة بالذهن فيلزم اتصاف الذهن بها سواء قيل انها موجودة في نفسها او لم يقل فهذا الكلام لا يجدي شيئا **قال** الهم قدس سره ثم بعد التفتيش وذلك لان للاشياء حين وجودها في الخارج ليست بعلوم فاذا حصلت في الذهن صارت علوما فلا يمكن ان يقال ان العلم عين تلك الاشياء والا لما انفك عنها ذهنا وخارجا فظهر ان تلك الاشياء حين حصولها في الذهن يحصل لها وصف لم يكن حاصلا لها في الخارج صارت به علما فاما ان يكون ذلك الوصف هو الوجود الظلي لتلك الاشياء وحصولها في الذهن او وصف غيره فعلى الثاني يكون العلم حقيقة ذلك الوصف الذي هي الحالة الادراكية وهو المطلوب وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الوصف الذي صارت به الاشياء علما نفس الوجود الظلي بالمعنى الانتزاعي وهو ظاهر البطلان اذ لا وجود لهذا المعنى الانتزاعي قبل الانتزاع والعلم فيه متوقف على الانتزاع او منشاءه وهو اما نفس حقائق الاشياء

بلا امر زائد علیها فیکون تلک الاشیاء بانفسها علما وقد تبین بطلانه فانها انکانت بانفسها علما کانت حین هی فی الخارج ایضاً علما فان الحقائق محفوظة عندهم ذهنا وخارجا او هو امر زائد علی حقائقها فیلزم ان یکون العلم حقیقة ذلک الامر الزائد وهو المطلوب ویمکن ان یقال ان ذلک التفتیش هو ان العلم حقیقة واحدة وافراده متماثلة بدیهة والصورة لیست کذلک وههنا وجه آخر للتفتیش وهو ادق وامتن لا مدخل فیه للوهم ولا للتهویش ذکرناه نحن فی کتابنا المعقود فی تحقیق حقیقة الادراک وبیانه یتوقف علی تمهید مقدمة هی ان العلم حقیقة حقیقیة واقعیة لیست من الاعتبارات التی هی من مخترعات الاوهام کالماهیة المؤلفة من الانسان والبیاض مثلا وهذه المقدمة بینة لاینکرها احد من العقلاء فنقول لاخفاء فی ان المهیة قبل حصولها فی الذهن لیست علما فاذا حصلت فی الذهن فاما ان تکون بعد حصولها فی الذهن عین حقیقة العلم حقیقة او لا تکون کذلک بل یکون العلم متعلقا بها حین حصولها فی الذهن فعلی الثانی لایکون الصورة الذهنیة هی العلم حقیقة وهذا هو المطلوب وعلی الاول یلزم صیرورة حقیقة عین حقیقة اخری واللازم صریح البطلان ویمکن ان یقرر بوجه آخر وهو ان یقال حقیقة العلم اما ان یکون عین حقیقة الحاصل فی الذهن او تکون غیرها فعلی الاول یلزم تعلیل الذاتیات بل تعلیل ثبوت الشئ لنفسه بالعوارض لان حقیقة الحاصل فی الذهن حین وجودها فی الخارج لیست علما فاذا حصلت فی الذهن صیرها الحصول الذهنی علما فیلزم المجعولیة الذاتیة وعلی الثانی یحصل المطلوب وهو ان العلم حقیقة لیست هی الصورة الذهنیة بل امر آخر هو المعنی بالحالة الادراکیة وهذا بل انتهی بیان الحق لعبارة المصنف فان حاصلها علی ما یظهر بالتامل ان التفتیش یحکم بان الصورة لیست العلم حقیقة لان حقیقتها لم تکن علما فی الخارج بل انما صارت علما فی الذهن فلابد ان لایکون هی العلم حقیقة بل یکون اطلاق العلم علیها لاختلاطها بالحالة الادراکیة التی هی العلم بالحقیقة ولولا ذلک لاستحال صیرورتها علما لان صیرورة حقیقة حقیقة اخری غیر معقول اولان صیرورة الشئ عین حقیقة بعد ما لم یکن عینها مستحیل فافهم قال بعض الشراح لعل ذلک التفتیش ان العلم حقیقة محصلة من لوازمها انکشاف ما تعلق به ولتسر من قام به عند تعلقه بما یلائم طبعه وتنغیصه عند تعلقه بما ینافی طبعه وکل علم فله ذلک اللازم فاما ان یکون منشاءه مفهومه الانتزاعی او غیره لا سبیل الی الاول بداهة لان لازم الانتزاعی اما لازم لوجوده بعد الانتزاع او لازم لوجود منشاء انتزاعه فیرجع الی شق الغیر وهو لایمکن بان یکون هی الصور الحاصلة لانها متحدة مع المعلومات وهی معان متغایرة بالذات مع ان اتحاد اللوازم یدل علی اتحاد الملزومات کما ان تغایر الملزومات یدل علی تغایر اللوازم فلابد ان یقال ان تلک الحقیقة قائمة بالنفس مشترکة بین جمیع العلوم انتهی وهو مطابق لکلام الشارح فی الحاشیة وانت تعلم ان هذا انما یتم لو ثبت ان امرا واحدا لایمکن ان یلزم حقائق مختلفة غیر مشترکة فی ذاتی ولم یثبت بعد وانما ثبت ان مفهوما واحدا منبعثا عن نفس حقیقتین بلا زیادة معنی علیهما لاینتزع عنهما

بلا اشتراکہما فی ذاتی واثبات ان لوازم العلم کذلک لا یخلو عن اشکال ولو استلزم اشتراک الانکشاف بین العلوم الحاصلۃ
اشتراک حقیقۃ واحدۃ بینہا لاستلزم ایضاً اشتراک الانکشاف بین العلم الحضوری وبین العلم الحصولی وبین علم الواجب
وعلمنا وغیرہ کعلم المجردات اشتراک حقیقۃ واحدۃ بینہا وذلک صریح البطلان ولو اکتفی ہذا القائل ببیان ان العلم حقیقۃ واحدۃ تحصلہ
والصورۃ لیست کذلک لکفی فی اثبات ان العلم غیر الصورۃ کما لا یخفی **قولہ** قیل علیہ حاصلہ ان الاشکال کان جدلیاً مبنیاً
علی مسلمات القوم فلا بد وان یجاب عنہ من قبلہم بوجہ لا یتضمن انکار مقدمۃ مسلمۃ من المقدمات المسلمۃ وہذا جواب بانکار اتحاد
العلم والمعلوم المسلم عندہم فلا یصح **قولہ** فتدبر فیہ اشارۃ الی ان حاصل الجواب تاویل المقدمۃ القائلۃ العلم والمعلوم
متحدان بان المراد بالعلم فی ہذہ المقدمۃ لیس ما ہو العلم حقیقۃ بل العلم بمعنی الصورۃ العلمیۃ لا انکار تلک المقدمۃ راساً
**قولہ** ویمکن الجواب من قبلہم حاصل الجواب ان التصدیق اذا تعلق بالمصدق بہ لا یکون متحداً معہ لانہ لیس قسماً من العلم
حتی یکون متحداً مع متعلقہ فلا یلزم اتحادہ مع ما یتحد مع المصدق بہ اعنی التصور وہذا الجواب انما ہو اذا قرر الاشکال بانا
اذا تصورنا المصدق بہ لزم اتحاد التصور والتصدیق لان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلک الشئ واما اذا قرر بانا اذا
تصورنا التصدیق لزم اتحادہما فلا یتوجہ ہذا الجواب وانت تعلم ان ہذا الجواب ایضاً لا یصح من قبلہم اذ الجمہور قائلون بکون التصدیق قسماً من العلم وانما
ذہب الی کون التصدیق من لواحق العلم طائفۃ منہم لا یعبأ بہم کما عرفت **قولہ** ولو سلم جواب آخر حاصلہ منع الاتحاد بین
التصدیق والمصدق بہ بعد تسلیم ان التصدیق قسم من العلم وہذا ایضاً انما یتوجہ اذا قرر الاشکال بالتقریر الاول ولا یخفی
ان ہذا الجواب ایضاً لا یصح من قبلہم اذ تخصیص العلم التصوری بالاتحاد مع المعلوم انما صدر ممن لا یوثق بہ **قولہ** تحکم لا مساغ
لہ اذ الصورۃ الحاصلۃ من الشئ متحدۃ مع ذلک الشئ بناء علی حصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن واما علی تقدیر حصول
الاشباح فلا یکون العلم متحداً مع المعلوم اصلاً تصوراً کان او تصدیقاً **قولہ** وانت خبیر بانہ لیس جواباً عن الایراد کما فی حاشیۃ
المص اذ مبناہ علی کون التصدیق من لواحق الادراک والجواب الذی اورد علیہ انما ہو بعد کونہ قسماً من الادراک قال المص
لان الحالۃ الادراکیۃ قد خالطت بوجودہا الرابطی خلطاً رابطیاً اتحادیاً قد حققنا فیما سبق العلم لیس ہو الصورۃ الذہنیۃ سواء قیل باتحادہا
مع ذی الصورۃ کما ہو علی مذہب القائلین بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن او بمغایرتہا ایاہ کما ہو رای القائلین بحصول
الاشباح وسنحقق انشاء اللہ تعالی وحققنا ایضاً ان العلم بالاشیاء الغائبۃ بمعنی مبدء انکشافہا لیس ہو نفس ذات العالم کما ظنہ
الشارح وبدیہی ان علمنا بالاشیاء لیس امراً منفصلاً عن نفوسنا والا لم نتصف بالعلم فاذن ہو صفۃ من صفاتنا قائمۃ بنا ہی
بنفسہا منشاء لانتزاع العلم بالمعنی المصدری ومنشاء لانکشاف الاشیاء عندنا وہی التی نعبر عنہا بالفارسیۃ بدانش ولا بد وان
یکون لہا اضافۃ الی المعلوم فہی صفۃ ذات اضافۃ یعبر عنہا علمائنا الماتریدیۃ بالحالۃ الانجلائیۃ والمتاخرون بالحالۃ الادراکیۃ

الا ان علامکنا لما نفوا الوجود الذہنی لزم علیہم التزول بالاضافۃ الی المعدوم الصرف فیما اذا لم یکن المعلوم موجودا فی الخارج فلذا ذہبنا الی الوجود الذہنی فالموجود فی الذہن سواء کان نفس الشیٔ او شبحہ ہو متعلق تلک الحالۃ وقد ذہب الی ان العلم ہی تلک الحالۃ اکثر الاعلام منہم العلامۃ القوشجی حیث ذہب الی ان الموجود فی الذہن امران الاول حاصل فیہ من دون قیام بہ ہو نفس المعلوم والثانی قائم بہ مغایر للمعلوم ہو من مقولۃ الکیف ومنہم بعض الاذکیاء من المتاخرین حیث قال ان العلم حالۃ ادراکیۃ تتحقق عند حصول الشیٔ فی الذہن وہی تصدق علی الاشیاء الحاصلۃ فی الذہن صدقا عرضیا فان الشیٔ اذا حصل فی الذہن یحصل لہ وصف ویحمل علیہ فیقال لہ صورۃ علمیۃ وہذا المحمول لیس نفس الموضوع والا لحمل علیہ حال کونہ فی الخارج فہذا الحمل من قبیل حمل الکاتب علی الانسان فالعارض من مقولۃ الکیف سواء کان معروضہ من ہذہ المقولۃ او من مقولۃ اخری انتہی وکلام المص مطابق لکلام ہذا البعض لانہ ایضا قائل بحمل ہذا الوصف المسمی بالحالۃ علی الصورۃ کما یدل علیہ ظاہر قولہ فلما صارت علما باتحادہ مع الصورۃ فی الوجود وکما یستدعیہ الحمل بناء علی ما نص علیہ من ان الحالۃ قد خالطت بوجود الصورۃ خلطا ارتباطیا اتحادیا فعلینا ان نحقق الحق ونبطل الباطل فنقول قد حققنا آنفا ان العلم صفۃ قائمۃ بالعالم متعلقۃ بالمعلوم فلا یخفی اما ان یکون تلک الصفۃ انتزاعیۃ او انضمامیۃ والاول باطل اذ لو کانت انتزاعیۃ فلہا منشاء انتزاع وہو اما ذات العالم او الصورۃ الموجودۃ فیہ او صفۃ اخری والکل باطل اذ الانتزاعیات لا تاصل لہا فی نفس الامر قبل الانتزاع الا بمنشاء انتزاعہا فلا یمکن ان یکون مبدء انکشاف الاشیاء صفۃ انتزاعیۃ الا بمنشاء انتزاعہا فیکون مبدء الانکشاف حقیقۃ ہو منشاء انتزاعہا فالکان ہو ذات العالم کان العلم نفس العالم وقد بان ان ذلک لا یصح کما سیجیٔ وان کان ہو الصورۃ فقد وضح بطلانہ وان کان صفۃ اخری فتلک الصفۃ ہی العلم والکلام فیہا الکلام فان کانت انتزاعیۃ عادت الشقوق وان کانت انضمامیۃ تعین الشق الثانی من الترویدالاول وہو المطلوب واذا ثبت ان تلک الحالۃ صفۃ انضمامیۃ للعالم فنقول یستحیل اتحادہا مع الصورۃ فی الوجود لانہما لو وجدتا بوجود واحد فاما ان یکون کلاہما موجودین بالذات وہو صریح البطلان لان الوجود یختلف باختلاف المضاف الیہ لان اتحاد الاثنین باطل کما بین فی موضعہ او یکون احدہما موجودا بالذات والثانی موجودا بالعرض واذ الصورۃ موجودۃ بالوجود الظلی بالذات تعین علی ہذا التقدیر ان یکون الحالۃ موجودۃ بالعرض بوجودہا فیلزم کونہا منتزعۃ من الصورۃ وقد بان بطلانہ فی الشق الاول من الترویدالاول فہی غیر متحدۃ مع الصورۃ فی الوجود بل ہی متعلقۃ تعلق الفعل بما وقع علیہ فالصورۃ معلومۃ بتلک الحالۃ وما یتوہم من ان المعلوم نفس الشیٔ بما ہو ہو والصورۃ من حیث قیامہا بالذہن علم فقد البطلان وفیما سبق حیث تکلمنا علی قول المص فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم فظہر من ہذا ان ما زعمہ المص من ان الحالۃ تخالط الصورۃ خلطا ارتباطیا اتحادیا وما توہمہ بعض الاذکیاء من ان الحالۃ محمولۃ علی الصورۃ حملا

عرضیا باطل فانه انما یستقیم لو کانت الحالة انتزاعیة ولیس الامر کذلک علی ان الحالة عند ہذا البعض وعند المصو محمولة علی
الصورة فاما ان تکون محمولة علیها بالمواطات او بالاشتقاق والاول صریح البطلان اذ المبادی لا تحمل مواطاتا الا علی افرادہا او
ذاتیاتہا ولیست الصورة فرد اللحالة ولا ذاتیا لہا وعلی الثانی یلزم کون الصورة عالمة اذ العالم ہو ذو العلم لا غیر ومن جوز کون
الصورة ذا حالة ادراکیة فقد جوز کون الصورة ذات علم فیجوز کونہا عالمة وما زعم بعض الشراح ان الصورة والحالة حالتان فی محل
واحد وحلول شیئین فی ثالث یستوجب الحمل بینہما کالضاحک والمتعجب الحالین فی الانسان فی غایة السقوط اما اولا فلان
حمل الحالة علی الصورة مواطاتا لا یعقل واشتقاقا یستلزم کون الصورة عالمة واما ثانیا فلان حلول شیئین فی ثالث لو استلزم
الحمل بینہما لصح حمل الحالة علی سائر نعوت النفس کالشجاعة ولصح حمل التعجب علی الضحک الیف علی انا سنبطل کون مناط الحمل
ہو الحلول کما زعمه وما ظن من ان حمل المتعجب علی الضاحک لحلولہما فی ثالث ساقط اذ المتعجب غیر محمول علی مفہوم الضاحک
بل علی افرادہ ومناط الحمل اتحادہ معہا وجودا بالعرض والحال مع المتعجب فی ثالث ہو مفہوم الضاحک واما ثالثا فلان حلول
الصورة والحالة فی محل واحد لیس کلیا کما ستعرف عنقریب فلا یمکن ان یجعل حلولہما فی ثالث مناط الحمل بینہما ثم انه یرد علی
المصو علی بعض الاذکیاء ان الحالة اما قائمة بالصورة فیلزم کونہا عالمة اذ العالم ما قام به العلم او قائمة بالنفس فلا تکون عرضیة للصورة
محمولة علیہا وقد عرفت انه لا یکفی فی کونہا عرضیة محمولة علی الصورة مع عدم قیامہا بہا حلولہا معہا فی ثالث وما قیل من ان الحالة
والصورة متحدان وجودا والحالة قائمة بالنفس لقیام الصورة بہا فان قیام احد المتحدین لشیٔ یستلزم قیام المتحد الآخر به والا یلزم
کون الصورة عالمة اذ مناط حمل المشتق علی شیٔ قیام مبدءہ به لا الاتحاد معه لیس لشیٔ اذ الاتحاد بینہما لا یمکن ان یکون اتحادا بالذات
اذ لیس احدہما عینا للآخر ولا ذاتیا له فانما یکون اتحادا بالعرض فیکون احدہما وہی الحالة منتزعا عن الآخر کما سبق فیکون الحالة
قائمة بالصورة قیاما انتزاعیا فیلزم کون الصورة عالمة قطعا اذ مناط صدق المشتق علی شیٔ قیام مبدءہ به علی النحو المخصوص ولو
لم یسلم ہذا النحو من القیام فیہا ما بل اتحادا وقیل ان الاتحاد لیس مناط صدق المشتق لزم ان لا یکون قیام المبادی الانتزاعیة
بمناشیہا مناط الصدق مشتقاتہا علیہا بل یکون علی ہذا التقدیر قیام الحالة بالنفس بوساطة الصورة کقیام السرعة بالجسم
بوساطة الحرکة فیکون المتصف بالحالة اولا وبالذات ہی الصورة کما ان المتصف بالسرعة اولا وبالذات ہی الحرکة والعجب ان
[illegible] بعد تسلیم کون الحالة منتزعة عن الصورة قال ان الحالة قائمة بالذہن لکونہا متحدة مع الصورة وجودا
و[illegible] المتحدین بشیٔ یستلزم قیام المتحد الآخر به فانه بعد القول بکون الحالة منتزعة عن الصورة لا معنی لکونہا قائمة
بالذہن [illegible] بالعرض وبالواسطة ومن العجائب ان قال بعض الشراح فی شرح قول المصو خلطا ارتباطیا اتحادیا وہو قولا ای
خلطا موجبا للارتباط والاتحاد فی الجملة وان لم تخالطہا خلط الصفة بالموصوف والا لزم کون الصورة عالمة انتہی ولا یذہب

عليك ان الاتحاد اما اتحاد بالذات وليس ههنا او اتحاد بالعرض فهو خلط الصفة بالموصوف لانه مصحح لحمل احدهما على الآخر مواطاتا
او اشتقاقا واذ لا سبيل الى القول بحمل الحالة على الصورة مواطاتا بناء على ان المبادي لا تحمل مواطاتا الا على افرادها او ذاتياتها
والصورة ليست فردا منها ولا ذاتية لها تعين الثاني على تقدير القول باتحادهما بالعرض فيلزم كون الصورة عالمة فلا يدري
ماذا اراد القائل بالاتحاد في الجملة واعجب من ذلك ما قال البعض الآخر من الشراح من انه اراد بالخلط الرابطي الاتحادي الحمل والاتحاد
في الوجود كما في الجنس والفصل ولا يخفى انه على هذا لا يكون العلم اعني الحالة الادراكية نوعا محصلا بل فصلا للنوع مركب منها ومن الصورة
وايضا لا يكون مندرجا تحت مقولة الكيف لان الفصل البسيط لا يصدق عليه مقولة هي الجنس وايضا يتألف نوع محصل من الصورة
والحالة وهما حقيقتان متباينتان وتألف نوع محصل من حقيقتين متباينتين باطل بداهة وايضا الصورة ليست معنى مبهما حتى يحتاج الى الفصل
والقول بان الحالة جنس والصورة فصل محض والا لكانت الصورة بسيطا وصدق عليها المقولة التي منها الحالة ولزم تحصل
حقيقة محصلة منهما وهو كله باطل لا ينبغي للعاقل تخيل الاشتغال به هذا ولعلك دريت بما وعيت من ان العلم صفة ذات اضافة
الى المعلوم وانه متعلق بالصورة تعلقا وقوعيا فانا قد حققنا سابقا ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية واذا كان كذلك يستحال
اتحادها مع الصورة في الوجود وانتزاعها عنها فان الصفة لا تنتزع عما وقعت عليه بل عما قامت به فلا مساغ لما زعمه المص وما توهمه
بعض الاذكياء من اتحادها مع الصورة وكونها محمولة عليها فالحق ان الحالة موجودة بوجود مغاير لوجود الصورة متعلقة بها تعلقا وقوعيا
كما ذهب اليه العلامة القوشجي الا ان قوله بحصول الصورة في الذهن من دون حلولها فيه باطل كما عرفت فيما مر وانما لم نحمل عليه
كلام المص لاباء قوله انما صارت علما عنه اذ الصورة على ما ذهبنا اليه لا تصير علما قط بل انما تصير معلومة الا ان يقال مراده بالعلم
الصورة العلمية فليس مقصوده من هذا الكلام الدلالة على اتحاد الصورة والحالة بل بيان ان الصورة متعلق العلم وانه اراد بمخالطته
الحالة الصورة تعلق الحالة بها تعلقا وقوعيا الا ان قوله اتحاديا لا معنى له على هذا التاويل واما ما افاد خاتم الحكماء قدس سره من انه
يمكن حمل قول المص على مذهب شارح التجريد وانما لم يحمل عليه لاباء قوله على ما تفردت فانه طالع شرح التجريد مرارا فلا احصله اذ قوله
اتحاديا ايضا آب عن ذلك الحمل وتاويل لفظ الاتحادي بالتعلق الوقوعي لصرف كلامه الى مذهب شارح التجريد تحريف صرف و
اما قوله على ما تفردت به فالامر فيه اسهل اذ القول بقيام الصورة بالذهن يكفي فارقا بين مذهب المص وشارح التجريد ووجها
لتفرد المص على ان تصحيح التفرد على تقدير حمل كلامه على اتحاد الحالة والصورة اتحادا عرضيا كما اختاره قدس الله سره ايضا يحتاج الى
تكلف اذ قد سبق اليه بعض الاذكياء والكلام في ذلك سياتي وقد حمل بعض الشراح كلام المص على ان الحالة صفة انضمامية
عنده ومع ذلك جوز حملها على الصورة بناء على ما زعم من ان حلول الشيئين في ثالث يستوجب الحمل بينهما وحمل الخلط الرابطي
الاتحادي في قول المص على الحمل وقد عرفت فساده فيما سبق وستعرف اختلاله في الدرس التالي ان شاء الله تعالى اذا عرفت

ذلك وادعت بان الحق ماذهب اليه شارح التجريد في القول بالحالة فلننبهك على وهن ما اورده الناظرون في كلامه لقائلين
عن درك مرامه لئلا يوسوسك جدلي بشكوكه واوهامه فاعلم ان المحقق الدواني اورد عليه في حواشي شرح التجريد بان هذا القائم بالذهن
ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها فلا محيص عن الاشكالات الواردة على القائلين
بكون العلم صورة ثم قال فان قيل القائل بالشبح لا يقولون بحصول الماهية بنفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو
مقتضى البرهان قلنا فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد انتهى وانت تعلم ان هذا القائم مغاير
للمعلوم بالماهية وليس شبحا له فان شبح الشئ هو تمثاله المحاكي اياه كالصورة المنطبعة في المرآة بالقياس الى ذي الصورة و
ليس هذه الحالة كذلك بل هي صفة نفسانية كالشجاعة وغيرها الا انها ذات تعلق بالمعلوم وقد حققنا سابقا في شرح قول المص
نعم تنقيح حقيقته عسير ان القائلين بالشبح والمثال لا غناء لهم عن القول بالحالة بل لا بد لهم من ان يقولوا ان العلم هي الحالة وان
اشباح الاشياء متعلقاتها ولو كان الشبح عبارة عن مطلق امر مغاير للمعلوم بالماهية لكان المتكلمون ايضا قائلين بالشبح والمثال
فانهم يقولون بهذه الحالة كما حققنا فيما سبق وليس الامر كذلك كما عرفت سابقا فليس هذا قولا بالشبح والمثال وقد تنبه المحقق
على ذلك ولذا عقب الايراد بقوله فان قيل الخ واجاب عنه بانه لا بد من اثبات امر آخر مغاير بالماهية للمعلوم واذ قد بينا وجود تلك الحالة
على وجه السداد على حسب المراد فقد شددنا القتاد وازحنا الايراد وقد لاح بما ذكرنا ان ما توهمه الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني
معترضا على شارح التجريد من انه جمع بين المذهبين اي مذهب حصول الاشباح ومذهب حصول الانفس في غاية السقوط اذ
القول بقيام الحالة ليس قولا بحصول الشبح على ما حققنا كيف والشبح ماخوذ من الشئ ذي الصورة حتى كانه كالصورة المنعكسة
من الشئ المنطبعة في المرآة والحالة غير ماخوذة من ذي الصورة يوضح ذلك انا اذا تصورنا مفهوم الحيوان فذلك المفهوم الحاصل
في الذهن عند القائلين بالشبح والمثال ليس عين الحقيقة الحيوانية التي تترتب عليها الآثار من الاتصاف بالحس والحركة بل هو
مثال محاك لها كالصورة المنعكسة من زيد المنطبعة في المرآة فاطلاق الحيوان على ذلك المفهوم تجوز كاطلاق زيد على تمثاله
والحالة المعبرة عنها بدانش امر آخر وراء ذلك المفهوم وهي متعلقة بذلك المفهوم اولا وبالذات وبالحقيقة الحيوانية بواسطته ثانيا
وبالعرض واما عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها فذلك المفهوم هي الحقيقة الحيوانية والحالة لا ريب في انها مغايرة لتلك
الحقيقة متعلقة بها تعلق الفعل بما وقع عليه فالقول بوجود الحالة ليس هو القول بالشبح والمثال بل القول بالحالة يتاتى
على ثلثة اوجه الاول القول بتعلقها بحقائق الاشياء الحاصلة بانفسها في الذهن وهو مذهب العلامة القوشجي والمص والثاني
القول بتعلقها بامثالها الحاصلة في الذهن وهو الذي ذهبنا اليه وقد بينا برهانه وشيدنا اركانه فيما مر والثالث القول بتعلقها
بالمعدومات او الموجودات الخارجية وهو مذهب المتكلمين فتوهم كون مذهب العلامة القوشجي جمعا بين المذهبين توهم بعيد

والعجب ان الصدر نفسه اعترض على المحقق الدواني بان القول بوجود امر مغاير للمعلوم بالماهية ليس قولا بالشبح والمثال فكيف لم يخطر له بالبال ذلك في القول بان مذهب العلامة القوشجي جمع بين المذهبين ولكن الغفار يعمي ويصم والشعبير يوكل ويذم وقد ظهر بهذا التحقيق ان ما ارتكبه خاتم الحكماء في جواب ايراد الصدر من انه لا غائلة في الجمع بين المذهبين اذ اول الدليل لا حاجة الى ارتكابه الا ان يقال انه قدس سره اجاب تنزلا على سبيل المجاراة على تسليم ما ظنه المورد فافهم واذ قد اقمنا البرهان على ان العلم هي الحالة وان الصورة ليست علما ولا كافية في الانكشاف سقط ما يتوهم انه قول بلا دليل و ساقط عن درجة التحقيق وان الصورة كافية في الانكشاف فلا حاجة الى القول بالحالة واما من قال انا اذا رجعنا الى وجداننا لا نجد سوى الصورة حالة اخرى فليتهم وجدانه وليحدث لنفسه ان اراد ان يتعلم الحكمة فطرة اخرى فاستقر الحق على عرشه و زهقت الاوهام واشرقت شمس الحقيقة في وسط سمائها وانجابت سدول الظلام وقد اطنبنا الكلام وارخينا الزمام تحقيقا للمقام واشباعا للمرام والله ولي التوفيق والانعام قال المص كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية تمثيل للاتحاد بحالة ومخالطتها مع الصورة والمعنى كالحالة الذوقية التي هي ادراك المذوقات تخالط وتتحد بالمذوقات اي الاشياء التي تتعلق بها الذوق فيصير تلك الاشياء صورة ذوقية اي صورة مخلوطة بالكيفية الذوقية التي هي حالة ادراكية فكذلك سائر الحالات الادراكية كالتعقل والاذعان مثلا وغيرهما تخالط الاشياء التي هي متعلقات تلك الحالات فتصير تلك الاشياء صورا منسوبة اليها فيقال صورة عقلية وصورة اذعانية الى غير ذلك فالصورة مطلقا انما صارت علما اي صورة علمية لمخالطة الحالة الادراكية مطلقا والامر في توحيد لفظة والصورة الذوقية ورجع الضمير في قوله صارت الى المذوقات سهل فما قال بعض الشارحين من ان الاولى حالة ذوقية بدل قوله صورة ذوقية الا ان يقال ضمير صارت راجع الى الحالة الذوقية فان الخلط والاتحاد من الجانبين ليس بشيء كما لا يخفى ثم ان هذا التمثيل غير صحيح على ما يقتضيه عبارة المص من اتحاد وجود الحالة والصورة فان صور المحسوسات سواء كانت مدركة بالحواس الظاهرة او بالحواس الباطنة موجودة في الحواس والحالة مطلقا سواء كانت متعلقة بالجزئيات او بالكليات موجودة في النفس فكيف يتصور اتحادهما في الوجود ولا يصح ايضا على ما حمل عليه بعض الشراح كلامه من ان الصورة والحالة ليستا حالتين في محل واحد اذ صور المحسوسات حالة في الحواس والحالة حالة في النفس وقد اضطرب هذا الشارح في دفعه فقال وجوابه انا لا نم ان صور الجزئيات انما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس فان الجزئيات العينية لا تحصل باعيانها في الذهن بل الحاصل منها في الذهن خواصها المختصة بها او الامر المماثل لها في الماهية وكلام المص ههنا مبني على التحقيق لا على ما هو المقرر عندهم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون تلك الحالة ايضا في الحواس كما قيل ان مدرك الجزئيات هي الحواس والحق ان الادراك التصوري والتصديقي للنفس واختلاط الحالة الادراكية بالصورة كاختلاط الاذعان بالقضية

الشخصية فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها الامتناع حصول جزئيها فيها او كاختلاط الالتفات بالجزئيات
المادية وتحقيقنا الذي ذكرنا انما هو في صور الكليات ولم يصرح المص بالحمل بالمواطات بين الصورة والحالة وقوله انما صارت علما معناه
انما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادراكية فان لفظ العلم يدل على معان كثيرة وانما يرد الاشكال على من قال
بالحمل بالمواطات الحقيقي فان المجازي لا ينكر انتهى كلامه ولا يخفى اضطرابه واختلاله وما اجاب به اولا ليس بصحيح عند القوم ولا عند
المص فان الظاهر من كلام المص في مواضع من كتبه انه يذهب الى حصول الجزئيات العينية باعيانها في الذهن على انا نسوق
الكلام في العلم الابصاري فانا نعلم بديهة انه متعلق بالصورة المادية وهي اما الصورة الخارجية من دون انطباعها في الحاسة كما هو
مذهب الشيخ المقتول والرياضيين او الصورة المنطبعة في الجليدية كما هو رأي الطبعيين من المشائين وعلى التقديرين فلا مساغ للقول
باتحاد الحالة مع الصورة اذ الحالة قائمة بالنفس لا محالة ولا يحلو لها في ثالث وما اجاب به ثانيا فهو ظاهر الفساد ضرورة ان المدرك
فينا واحد وقد اعترف هذا القائل بفساده حيث قال والحق الخ وما افاد بقوله والحق لا ريب في انه حق اذ حاصله هو ما حققنا فيما
سبق من ان الحالة متعلقة بالصور تعلق الفعل بما وقع عليه لكن ذلك التعلق ليس عبارة عن مخالطة الحالة بوجود الصورة مخالطة
رابطية اتحادية كما يزعمه المص والمصوان لم يصرح بالحمل فقد صرح بالاتحاد فالاشكال غير مندفع عن كلامه وتقييد هذا القائل لفظ
الحمل بقوله بالمواطات يدل على تجويزه الحمل بالاشتقاق مع انه ايضا غير متصور بين الحالة والصور المحسوسة لانتفاء الاتحاد في
الوجود ولانتفاء حلول احدهما في الاخرى وانتفاء حلولهما في محل واحد واطلاق الصورة العلمية على الصورة لا يدل على حمل الحالة
عليها بالاشتقاق اذ ليس معنى كونها علمية الا ان العلم متعلق بها وهي معلومة لا انها ذات علم ولفظ العلم اذ يطلق عليها انما
يراد به المعلوم وما ذكره من ان تحقيقه انما هو في صور الكليات لا طائل تحته اذ نسبة الجزئيات الى الحالة المتعلقة بها ونسبة الكليات
الى الحالة المتعلقة بها نسبة واحدة وهي تعلق الحالة بكليهما تعلقا وقوعيا وليس لصور الكليات مع الحالة المتعلقة بها خصوصية
وعلاقة خاصة لا توجد في صور الجزئيات بالقياس الى الحالة المتعلقة بها وكون الحالة وصور الكليات حالتين في محل واحد
ليس علاقة خاصة بينهما اذ ذلك متحقق بين صور الكليات وبين سائر صفات النفس كالشجاعة وليس بينهما علاقة خاصة اصلا
ولعل لكلامه وجها لا احصله ولعلك تحدست بما تلونا عليك ان القول بكون العلم هي الصورة يستوجب كون الحواس مدركة
للجزئيات وعالمة بها ضرورة ان العلم على هذا التقدير هي الصورة قائم بالحواس وقيام المبدء بشيء يستلزم صدق المشتق
عليه **قوله** ونوعان مختلفان بالذات انت تعلم ان اختلاف التصور والتصديق بالنوع والمكان حقا في الواقع وصحيحا على
مذهب من يرى ان الحالة صفة منضمة قائمة بالنفس موجودة في الاعيان كما ذهبنا اليه لكنه لا يكاد يصح على ما يشعر به عبارة
المص وذهب اليه بعض الاذكياء من كونها انتزاعية موجودة بوجود الصورة اذ الحالة على هذا التقدير امر انتزاعي والامر

الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في العقل و لا فرد له سوى الحصة على ما تقرر عند المتاخرين و اصر عليه بعض الاذكياء فيكون هي تمام حقيقة افرادها فيكون افرادها متفقة بالنوع فلا يكون التصور والتصديق اللذان هما فردان منها مختلفين بالنوع فافهم **قوله** وعليه بناء قوله تفردت قال في الحاشية اعلم ان قوله تفردت مبني على امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية والثاني ان الشك والاذعان نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق بنسبة واحدة في زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يبعد ان يكون مناط التفرد هو الامر الثاني لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين قبله والثالث ايضا يفهم من ظاهر عبارات بعض المتاخرين انتهى انت تعلم ان مدار الحل على ان العلم هي الحالة المغايرة للمعلوم وليس هذا مما تفرد به المص و مع ذلك فالامر الثالث لا يصح في نفسه فضلا ان يصلح وجها للتفرد لان التخيل تصور متعلق بما تعلق به التصديق مجتمع معه ضرورة و مع هذا كله فلا يظهر تفرد المص لان العلامة القوشجي ايضا قائل بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين حقيقة وعدم اجتماع التصور والتصديق بالمعنى الذي ذكره الشارح بحسب التعلق بنسبة واحدة في زمان واحد والوجه ان يقال في وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع القول بكونها مخالطة بالصورة خلطا اتحاديا مما تفرد به المص فان العلامة القوشجي لا يذهب الى اتحادها مع الصورة وجودا وبعض الاذكياء لا يذهب الى انقسامها الى التصور و التصديق المتباينين نوعا بل يقول انه من لواحق الادراك والمليون لا يقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد الحالة معها وجودا وما ظن بعض الشراح في وجه التفرد من ان العلامة القوشجي لا يقول بقيام الصورة بالذهن و المص يقول به وبعض الاذكياء قال بحمل الحالة على الصورة والمص لم يقل به ليس بشئ اذ الخلاف في قيام الصورة بالذهن و عدمه خلاف على حياله لا تعلق له بالقول بالحالة والمص ايض قائل بحمل الحالة على الصورة لقوله اتحادهما وجودا وهو مستلزم للحمل بينهما كما لا يخفى **قوله** هذا ظاهر بالنظر الى الشك والاذعان قال في الحاشية ولو تاملنا في عبارة الكتاب يظهر منها ان مقصوده ان الحالة الادراكية التصورية مطلقا لا تجامع الحالة الادراكية الاذعانية التصديقية لان الحالتين كلاهما علمان يترتب عليهما الانكشاف فالنسبة التامة الجزئية قبل تعلق الاذعان بها مشكوكة كانت او غيرها تنكشف بالحالة التصورية واذا تعلق بها الاذعان تنكشف به ايضا الا ان الاذعان مبدء للانكشاف على وجه الاقرار والتسليم بخلاف الحالة التصورية فهما لا يجتمعان بحسب التعلق بامر واحد في زمان واحد اذ عند حصول الاذعان يزول الحالة التصورية شكا كان او وهما لامتناع اجتماع العلمين على امر واحد وهذا مما يظهر بتعمق النظر في عبارته انتهى انت تعلم ان التصور المقابل للتصديق على انحاء فمنها ما هو متضاد للتصديق كالشك والوهم والانكار ومنها ما هو غير مضاد له كالتخيل فالنسبة التامة الجزئية حين هي مذعنة معلومة بنحوين من العلم الاول التصور الذي هو التخيل والثاني التصديق فالتصور والتصديق يجتمعان بحسب التعلق بامر واحد فما ظهر له بتعمق النظر في عبارة المص ليس بشئ ثم لا يخفى ان التصور والتصديق من صفات

النفس او غیرہا من العالمین فہما عارضان للعالم واما المعلومات فہی غیر معروضة لہما بل ہما متعلقان بہا تعلقا وقوعیا
والتشبیہ الواقع فی کلام المص معناہ ان التصور والتصدیق المتباینین بالذات المتعلقین بامر واحد لغیر المجتمعین بحسب التعلق
کالنوم والیقظة العارضین لذات واحدة ولما قال بعض الشارحین من ان التصدیق واخواتہ کالشک لیست عارضة
لمتعلقاتہا لا کعروض الاعراض لمحالہا ولا کعروض العرضیات لمعروضاتہا والتصور حقیقة عارض للذہن وصادق علی
الحاصل فیہ فالتصور والتصدیق کلاہما قائمان بالذہن الاول فبقیام مصداقہ الذی ہو عرضی لہ والثانی بقیام نفسہ وبینہما علاقة
العروض بل مجرد المقارنة فی الذہن انتہی فکلام متہافت لان ما ذکرہ من حال التصدیق واخواتہ حق لا ریب فیہ الا ان حال
التصور ایضا ذلک بعینہ لان التصور لما کان عارضا للذہن کان قائما بہ فلا یمکن صدقہ علی الحاصل فیہ لانہ لو صدق
علیہ کان عارضا لہ ایضا فاما ان یکون عروضہ لہما بالذات وہو باطل اذ عروض شئ واحد لشیئین بالذات یستلزم ان یکون
لہ قیامان ووجودان وہو صریح البطلان او یکون عروضہ للحاصل فی الذہن بالذات وللذہن بالعرض فلا یکون
الذہن متصفا بہ فان العروض بالعرض لا یستلزم الاتصاف الا تری ان السرعة والبطؤ عارضة للجسم بواسطة الحرکة لکنہ
غیر متصف بہا بل المتصف بہا ہی الحرکة فیکون المتصف بالتصور ہو الحاصل فی الذہن وہو صریح البطلان او یکون
عارضا للذہن بالذات وللحاصل فیہ بالعرض وہو ظاہر البطلان فان الذہن لیس متحدا بوجہ مع الحاصل ولا قائما بہ
حتی یکون ما یعرضہ بالذات عارضا للحاصل فیہ بالعرض وقد عرفت سابقا ان حلول شیئین فی ثالث لا یستلزم التصادق بینہما
وما توہم من ان التصور قائم بالذہن لقیام مصداقہ ہو عندہ الصورة الحاصلة فی الذہن لیس لہ معنی لانہ لیس قائما بالذہن علی ہذا
التقدیر بل ہو قائم بما ہو قائم بالذہن والفرق بین القائم بالشئ والقائم بالقائم بالشئ ظاہر علی انہ لو سلم ان القائم بالقائم بالشئ فی حکم
القائم بذلک الشئ فلا یخفی ان من التصور ما لیس قائما بالمدرک بل بالآلة والتصور لا محالة قائم بالذات فلیس قیامہ بالمدرک بقیام مصداقہ
کما زعم ثم انہ لا یظہر ان ہذا القائل علی ای مذہب بنی ہذا الکلام فان کان بناءہ علی ما ذہب الیہ فقد عرفت ان التصور والتصدیق
سیان فی ان لہما بالصور الذہنیة تعلقا وقوعیا ولا قیام ولا عروض لشئ منہما فیہا وان کان بناءہ علی مذہب المص فہما کلاہما متحدان مع
الصور وجودا وہو مصحح للعروض الا ان یقال انہ یری التصور حالة ادراکیة متحدة مع الصور وجودا والتصدیق
والشک وغیرہ من لواحق الادراک فہو بناء فاسد علی فاسد **قولہ** والا فالادراک التصوری یجامع مع الاذعان البتة
علی ما حققناہ اشار بذلک الی ما مر سابقا من ان التصور قد یکون مجتمعا مع التصدیق فی التعلق بشئ واحد کما فی
القضیة المقبولة فانہا معلومة بنحوین من العلم التخییل الذی ہو تصور والتصدیق وقد مر فلا نعیدہ **قولہ** فاذا
تصور کنہ التصدیق اشارة الی الجواب عن تقریر الاشکال بانا اذا تصورنا کنہ نفس التصدیق لزم اتحادہما بناء علی اتحاد

العلم والمعلوم وتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية الغير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا كنه التصديق فما تصورنا منه يحمل عليه
التصديق بالحمل الاولي لانه عينه لا الحمل الشائع المتعارف لان التصديق لم يتعلق به انما تعلق بالتصور لانه من المعاني المفردة
انما يتعلق به التصور دون التصديق واما التصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولي لانه ليس عينه وانما يكون عينه لو كان عبارة عن
الصورة الحاصلة وليس كذلك بل انما للصورة سبيل المعلومية بل التصور متعلق به تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق متصور
ولا ضير فيه اصلا **قوله** كما اذا تصور كنه مفهوم الجزئي فانه يصدق عليه الجزئي بالحمل الاولي لا الشائع المتعارف فان هذا المفهوم
ليس بمانع عن فرض الاشتراك **قوله** كعلم الحالة علم ان الظاهر من كلمات البعض ان الحالة معلومة علما حضوريا بنفسها لا بحالة
اخرى والا لزم تسلسل الحالات اذ الكلام في هذه الحالة كالكلام في تلك وقد تمسك به الشارح على نفي الحالة في مبحث علم الواجب
سبحانه زاعما ان الحالة لما كانت منكشفة كان مناط انكشافها نفس وجودها للقوة العاقلة فكلما كان وجودها كان منكشفا عندها
من دون حاجة الى الحالة وقد تكلمنا عليه هناك بعد التنزل الى ان الحالة معلومة بنفسها لا بحالة اخرى وعلى هذا فالتشبيه
الواقع في كلام الشارح بين علم الصورة وعلم الحالة انما هو من حيث انه كما ان علم الصورة ليس بتوسط صورة اخرى كذلك علم الحالة ليس
بتوسط الصورة وان كان ذانك العلمان متفارقين من حيث ان علم الصورة بتعلق حالة وعلم الحالة ليس كذلك بل هو بنفسها
والتحقيق ان علم الحالة ايضا بحالة اخرى والتسلسل غير لازم لان العلم انما يحدث بتوجه النفس والتفاتها وهو باختيارها فاذا كانت
النفس ملتفتة متوجها الى الحالة وعلمها تحدث حالة بها انكشف الحالة الاولى وكذا اذا توجهت الى علم الحالة الثانية حدثت حالة ثالثة
وهكذا فاذا اغمضت عن التوجه والالتفات وقف حدوث الحالات وانتهت سلسلتها والدليل على ان علم الحالة بحالة اخرى انا
اذا علمنا الحالة القائمة بنا كانت تلك الحالة معلومة لنا وكنا عالمين بها فيصح انتزاع علمها بالمعنى المصدري عنا وانتزاع تعلقه
عن الحالة فلابد من منشار انتزاع ذلك المعنى المصدري ولا يصح ان يكون منشار انتزاعه نفس تلك الحالة لان تلك الحالة
معلومة بهذا العلم والمعلوم مضايف للعلم فيستحيل ان يكون منشار لانتزاع العلم ايضا لاستحالة ان يكون شئ واحد منشاء لانتزاع متضايفين
ومصداقا لهما بنفسه وقد مر تفصيل ذلك في مبحث العلم الحضوري بما لا مزيد عليه فقد ظهر حال علم الحالة بعينها حال علم الصورة فكما ان علم
الصورة ليس بتوسط صورة بل بتعلق حالة بها فكذلك علم الحالة **قوله** ومن ههنا قيل قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصولي
معلوم بالتبع فالحصولي ليس بعلم حقيقي فاورد عليه انه كما ان معلوم الحضوري معلوم بالذات كذلك معلوم الحصولي فلا وجه
لعدم كون الحصولي علما حقيقيا قال المورد ولعل منشار الظن توهم ان معلوم العلم الحصولي هو الشئ الخارجي فانه المعلوم بالتبع
لانه قد ينتفي والعلم باق وهذا وهم فاسد فان معلوم الحصولي هو الشئ من حيث هو هو لا الشئ الخارجي فوجه الشارح كلام ذلك البعض
بان معلوم الحضوري منكشف بذاته لا بتوسط صورة بخلاف معلوم الحصولي فان المنكشف فيه اولا وبالذات هي الصورة المعلوم

فی الحصولی انما ینکشف بوساطة الصورة فهو معلوم بالتبع وہذا ہو المراد بکون الحضوری علما حقیقیا وعدم کون الحصولی کذلک وتفصیلہ ان منشاء انکشاف الاشیاء حقیقة ہی الحالة الادراکیة وہی متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمیة وثانیا وبالعرض بذی الصورة فالمنکشف بالذات ہی الصورة وبالتبع ذو الصورة فالحالة الادراکیة بالقیاس الی الصورة علم حضوری وبالقیاس الی ذی الصورة علم حصولی فمعلوم الحضوری وہی الصورة العلمیة معلوم بالذات ومعلوم الحصولی وہو ذو الصورة معلوم بالعرض **قوله** واما معلوم الصورة فمعلوم بالتبع ای ذو الصورة معلوم بالتبع ای بالقیاس الی الحالة لتعلقہا اولا وبالذات بالصورة وثانیا وبالعرض بذی الصورة **قوله** بخلاف معلوم الحصولی بمعنی الصورة فانہ معلوم بالتبع واما معلوم الحالة وہی الصورة فہو معلوم بالذات لتعلق الحالة بہا اولا وبالذات کما عرفت **قوله** والحق عندی ہذا ما اختارہ الشارح وخلاصتہ ان العلم ہو نفس وجود العالم ای الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علمیا شرط للانکشاف لانہ علم وبناء علی ہذا ذہب الی ان العلم حقیقة نفس الواجب سبحانہ لاعتقادہ ان وجود کل شئ عین الواجب تعالی وانت تعلم ان العلم لو کان عبارة عن وجود العالم فاما ان یکون عبارة عن الوجود المصدری او عن منشاء انتزاعہ والاول باطل لان العلم سواء ارید بہ المعنی المصدری المعبر عنہ بدانستن او ارید بہ المعنی الحقیقی لیس عین الوجود المصدری اما الاول فلان المعنی المصدری لا یصدق علی معنی مصدری آخر ما لم یکن احدہما ذاتیا للآخر ولا خفاء فی ان مفہوم العلم المصدری مباین لمفہوم الوجود المصدری فلا تصادق بینہما فضلا عن العینیة واما الثانی فلان العلم الحقیقی لیس بانتزاعی والوجود المصدری انتزاعی والثانی ایضا باطل لانا قد حققنا فیما سبق ان منشاء انتزاع الوجود المصدری فی کل شئ عینہ فلو کان العلم عبارة عن وجود العالم بہذا المعنی کان عبارة عن نفس ذاتہ وہو باطل لان العلم ینقسم الی التصور والتصدیق وذات العالم لا تقبل الانقسام الیہما ولان المعلوم الواحد یکون متصورا ومصدقا فی زمان واحد فلو کان ذاتہ علما کان ذاتہ تصورا وتصدیقا فیلزم الاتحاد الشخصی بین التصور والتصدیق فان قیل ان التصور والتصدیق لیسا نفس العالم بل صفتین من صفاتہ فذاک قول بان العلم لیس نفس ذات العالم بل ہو من صفاتہ والقول بان التصدیق لیس قسما للعلم بل ہو من لواحقہ باطل کما سبق ولان العلم یتصف بالبداہة والنظریة والعالم لا یصلح للاتصاف بہما والقول بان المتصف بہما ہو المعلوم دون العلم باطل کما سیاتی ثم نقول العلم الحقیقی عبارة من مصداق العلم بالمعنی المصدری ولا خفاء فی ان العلم بالمعنی المصدری معنی اضافی ومصداق المعنی الاضافی یجب ان یکون ذات اضافة فلا یکون مصداقہ نفس ذات العالم وایضا من الضروریات ان نسبة العلم بالمعنی المصدری الی مصداقہ کنسبة الانسانیة الی حقیقة الانسان ونسبة الحیوانیة الی حقیقة الحیوان فاشتراک العلم بالمعنی المصدری بین النفوس الناطقة والنفوس الفلکیة والعقول المفارقة دلیل علی ان علومہا مشترکة فی حقیقة واحدة تلک العلوم افرادہا فلو کان مصداق العلم نفس ذات العالم کانت النفوس الناطقة

والنفوس الفلكية والعقول المفارقة مشتركة في حقيقة واحدة يكون هي افرادها وهو غير مستقيم على اصولهم فانقلت لو لزم من اشتراك
الوجود المصدري اشتراك مصداقه لزم ان يكون علم الواجب سبحانه مشاركا لعلوم الممكنات في الحقيقة مع انه عين ذاته المقدسة
قلت قد حققنا فيما سبق ان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه سبحانه فلا يلزم من اشتراكه بين علمه سبحانه وبين علوم الممكنات
اشتراك مصداقه قال المصنف فتفكر اشارة الى بعض ما تكلمنا على مذهبه من اتحاد الصورة والحالة وجودا وقال بعض الشراح هذا اشارة
الى انه يستدل على ان بين التصور والتصديق تغايرا بان لكل منهما لازم مختص به فان للتصور لازم هو عموم التعلق وللتصديق
لازم آخر هو خصوص التعلق واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات حقيقة وهذا الدليل لو تم لدل على تغاير التصور بمعنى
الصورة للتصديق بمعنى الحالة الادراكية ايضا لان عموم التعلق من لوازم التصور بمعنى الصورة ايضا انتهى وانت تعلم ان هذا شبهة
نشأت من الغفلة عن معنى التعلق فان تعلق التصديق بالمصدق تعلق وقوعي ومعنى خصوص تعلقه انه لا يتعلق تعلقا وقوعيا
الا بالنسبة التامة الخبرية وما يقابله هو عموم التعلق بمعنى ان يكون التعلق الوقوعي غير مختص بالنسبة التامة الخبرية وهذا من
لوازم التصور فاختلاف هذين اللازمين يدل على اختلاف ملزوميهما قطعا وشيء من هذين اللازمين ليس بعارض للصورة الذهنية
فانها ليست معنى حدثيا حتى يمكن ان تتعلق بشيء تعلقا وقوعيا فضلا عن ان يكون عموم التعلق من لوازمها وعموم التعلق الذي
هو من لوازم الصورة معناه انه يمكن حصول صورة كل شيء في الذهن وهذا المعنى ليس بمقابل لخصوص التعلق الذي هو من
لوازم التصديق حتى يستدل بكون هذا المعنى من لوازم الصورة على كونها مباينة للتصديق بالنوع وهذا ظاهر جدا في تامل **قوله**
ثم اعلم ان المشهور الخ اعلم انهم اختلفوا اولا في ان الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فذهب المحققون الى
الاول وآخرون الى الثاني ثم اختلفوا في ان الحصولي القديم هل يتصف بالبداهة او النظرية او لا يتصف بشيء منهما فذهب
الجمهور الى الثاني وذهب الشارح الى الاول فهناك ثلثة مذاهب الاول مذهب من نظن ان الحصولي القديم لا يكون تصورا
ولا تصديقا ولا بديهيا ولا نظريا والثاني مذهب من قال انه يكون تصورا وتصديقا ومع ذلك يكون متصفا بالبداهة والثالث
مذهب من ذهب الى انه يكون تصورا وتصديقا لكن لا يكون بديهيا ولا نظريا واما العلم الحضوري فقد اتفقوا على انه لا يكون
تصورا وتصديقا وعلى انه لا يتصف بالنظرية البتة واختلفوا في اتصافه بالبداهة فجوزه الشارح ومنعه الجمهور فاما الكلام في
انقسام الحصولي القديم الى التصور والتصديق فقد فصلناه وحققنا هناك انه تصور وتصديق والطلنا راى من ظن خلافه فبقي
الكلام في اتصافه بالبداهة فلم يظهر لي بعد امعان النظر ما ذكره مانعوه ليس بتام كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى واما علم الواجب سبحانه
فالظاهر من كلمات الفلاسفة انه ليس تصورا ولا تصديقا لانه عندهم علم حضوري قال خاتم الحكماء قدس سره انه ان اريد بعدم
كونه تصورا وتصديقا انه جل وعز ليس مصدقا للصوادق كما يلوح من الاسفار فهو باطل بل كفر صريح لان علمه سبحانه مطابق لما عليه

المعلوم فی نفسه و الا لزم الجهل و هو سبحانه عالم بانه مطابق و هو التصدیق والله سبحانه اجزبانه علیم و العلم لغة هو التصدیق المطابق الجازم الثابت و فی الحدیث الصحیح ان الله قد صدقک یا زید و ان ارید مجرد الاصطلاح علی ان علمه لا یسمی تصورا و تصدیقا فلا مشاحة فیه لکن لا یلزم منه ان لا یکون علمه تصورا و تصدیقا حقیقة نعم التصور و التصدیق فینا صفتان زائدتان و اما فی الباری سبحانه فنفس ذاته تصدیق للصوادق و تصور للمفردات فانها بذاتها مبدء الانکشاف و هذا هو الحق و بالاتباع احق **قوله** بناء علی ان النظریة هذا دلیل مشهور علی ان الحصولی القدیم و الحضوری لا یتصفان بالبداهة و النظریة تقریره ان البداهة و النظریة متقابلان البتة و التقابل محصور فی اقسامه الاربعة المشهورة و لیس بینهما تقابل الایجاب و السلب اذ الاعیان الخارجیة و کنه الواجب سبحانه لیست بدیهیة و لا نظریة و من المستحیل ارتفاع متقابلین بالایجاب و السلب عن شئ و لا تقابل التضایف لامکان تعقل احدهما بدون الآخر فهما اما متضادان الکان کل منهما وجودیا او ملکة و عدم امکان احدهما و هی النظریة وجودیا و الآخر و هی البداهة عدمیا و القدیم و الحضوری لا یمکن اتصافهما بالنظریة لانها تستلزم الحدوث و الارتسام ضرورة و الاول ینافی القدم و الثانی الحضور و اذا لم یمکن اتصافهما بالنظریة لم یمکن اتصافهما بالبداهة اما علی تقدیر کون البداهة عدما لها فلان المتصف بالعدم یجب صلوحه للاتصاف بالملکة فانه عدم صفة عما من شانه تلک الصفة و اذا لم یصلحا للاتصاف بالملکة اعنی النظریة لم یمکن اتصافهما بالعدم اعنی البداهة و اما علی تقدیر کونها ضدا لها فلان الاتصاف باحد الضدین مشروط بامکان الاتصاف بالضد الآخر اذ من شرط الضدیة امکان توارد الضدین و تعاقبهما علی موضوع واحد فلو اتصفا بالبداهة جاز اتصافهما بالنظریة و اذ لا یجوز اتصافهما بالنظریة فلا یتصفان بالبداهة ایضا فهما لیسا بدیهیین و لا نظریین فالبداهة و النظریة من خواص العلم الحصولی الحادث هذا تقریر الدلیل و اورد علیه بوجوه الاول ان تحقق المنافات بین البداهة و النظریة مسلم و اما تقابلهما بالمعنی المصطلح المحصور فی الاربعة فممنوع فان حصر المنافات بین التقابلات الاربعة المشهورة غیر مسلم بل غیر صحیح فان الاستقامة و الاستدارة متنافیان و لیس بینهما شئ من التقابلات الاربعة اما الایجاب و السلب و العدم و الملکة فلکونهما وجودیین و اما التضایف فلجواز تعقل کل منهما بدون الآخر و اما التضاد فلامتناع توارده هما علی موضوع واحد لتغایر المستقیم و المستدیر نوعا عندهم و الحق ان حصر المتنافیین فی المتقابلین بالمعنی المحصور فی الاربعة فی غایة الاشکال الثانی انه یجوز ان یکون بینهما تقابل الملکة و العدم و یکون البداهة ملکة و النظریة عدما فاللازم صلوح محل النظریة للاتصاف بالبداهة لا عکسه حتی لا یکون القدیم و الحضوری متصفین بالبداهة و الحق ان القول بکون النظریة عدما تعسف الثالث ان ما یجب فی التقابل بالملکة و العدم من صلوح موضوع العدم للاتصاف بالملکة اعم من ان یکون الموضوع صالحا لها بشخصه و بنوعه و بجنسه القریب و البعید فیجوز ان یکون مطلق العلم جنسا للقدیم و الحضوری و یکونان صالحین للاتصاف بالنظریة بحسب جنسهما الذی هو مطلق العلم و هذا القدر من الصلوح کاف فی اتصافهما بالبداهة و لقد اجاب عنه خاتم الحکماء

قدس سره بان صلوح جنس الموضوع او نوعه مطلقا لا یکفی فی تقابل الملکة والعدم کیف ولو کفی لصح اتصاف الحجر بالسکون الارادی نظرا الی صلوح جنسه وہو الجسم بالحرکة الارادیة فی ضمن الحیوان بل لابد من صلوح محل العدمی للاتصاف بالملکة سواء کان ہذا الصلوح للمحل بشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض وشئ من الحضوری والقدیم لا یصلح للاتصاف بالنظریة اصلا لا بشخصهما بالذات ولا بنوعهما او جنسهما کذالک لان التوقف علی النظر لیس من الاعراض الاولیة للعلم المطلق وانما یتصف العلم المطلق به لاجل اتصاف العلم الحصولی الحادث به وہذا الکلام فی غایة التحقیق والحق فی ہذا المقام ان النزاع فی اتصاف القدیم والحضوری بالبداہة یرجع الی مناقشة لفظیة لیس تحتها کثیر طائل فانه ان اعتبر فی مفهوم البداہة صلوح موصوفهما للاتصاف بالنظریة فهما لیسا بدیہیین والا فلا ریب فی بداہتهما **قوله** فیه نظر حاصله ان المراد بامکان توارد الضدین وتعاقبهما علی موضوع واحد الذی ہو شرط التضاد ان لا یابی کل من الضدین ان یتعقب الآخر او یتعقبه الآخر وان ابت خصوصیة ذات الموضوع عن ذلک وذلک متحقق علی تقدیر اتصاف القدیم والحضوری بالبداہة اذ البداہة لا تابی عن ان تتعقب النظریة ایاہا علی موضوعها وان ابی موضوعها عن ذلک بخصوصیة ذاته قال فی الحاشیة اقول معنی تعاقبهما علی موضوع بعینه بالنظر الی طباعهما مع عزل النظر عن خصوص حال الموضوع ان لا یوجب شئ منهما بالنظر الی طبیعته لبطلان الموضوع حتی یمکن ان ینتقل من کل منهما الی الآخر وان کان لا ازماله بالنظر الی خصوص طبیعة الموضوع ولذا قالوا لا ضد للوجود ولا ریب فی ان طبیعة النظریة تقتضی الواسطة فی العلم وحدوث الموصوف بها وطبیعة البداہة تقتضی انتفاء تلک الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعینه لا یتصف الا بواحد منهما وینتفی بانتفائه بالنظر الی مقتضی طباعهما الا تری ان العلم بالکنه بعینه یمتنع ان یکون علما بکنه الشئ بالقیاس الی معلوم بعینه فلیس بینهما تقابل التضاد فالتقابل بینهما تقابل الملکة والعدم اذ من شان العلم الحصولی الحادث الاتصاف بالکسبیة علی خلاف المتضاد لان المعتبر فیه بقاء الموضوع بعینه بالنظر الی طبیعة الضدین انتهی والحاصل ان الوجود الخاص للعلم والمعلوم ان کان مکتسبا من النظر فلا یمکن تحققه بدون النظر وان کان غیر مکتسب منه فلا یمکن ان یکون ہو بعینه مکتسبا منه فلا یمکن تعاور النظریة والبداہة علی موضوع واحد سواء کان ذلک الموضوع ہو المعلوم او ہو العلم حصولیا کان او حضوریا قدیما کان او حادثا فلیس بینهما تقابل التضاد راسا سواء قیل باختصاصهما بالحصولی الحادث او لم یقل به بل لیس بینهما الا تقابل الملکة والعدم ولا یجب ان یکون موضوع العدم بشخصه صالحا للاتصاف بالملکة بل یکفی صلوح نوع العلم الحصولی الحادث للاتصاف بالنظریة التی ہی ملکة فی الاتصاف بالبداہة التی ہی عدم کما مر فی الدرس السابق وقد اندفع بهذا التحقیق النظر المذکور فی الشرح ولا یعضر ہذا التحقیق الاستدلال المذکور علی اختصاص البداہة والنظریة بالحصولی الحادث اذ بطلان احتمال التضاد

بينهما والتعيين كون التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم لا يستلزم حصول المدعى بل يؤكد اختصاصهما بالحصولي الحادث نعم يبطل به ما يشعر به الاستدلال من صحة احتمال كونهما متضادين على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وعدم صحته على تقدير تجويز اتصاف الحضوري والقديم بهما فان هذا الفرق غير مستقيم اذ لا يصح ان يكون بينهما تقابل التضاد على التقديرين كما عرفت وقد ظهر بما ذكرنا ان ما اجاب خاتم الحكماء قدس سره عن النظر المذكور في الشرح من ان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فان اتصفت بالعدم او عدمها من لوازم النحو الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعين متساوقان فلو فرض انتفاء القدم او الحدوث انتفى التعين والهوية الشخصية واذا كان الحدوث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى لا يصلح ان يكون تصحيحا لاحتمال التضاد بين البداهة والنظرية على تقدير اختصاصهما بالحصولي الحادث وابطالا لذلك الاحتمال على تقدير تجويز اتصاف الحضوري والقديم بهما كما هو ظاهر كلام المستدل لما عرفت من بطلان ذلك الاحتمال على التقديرين بل مآل ما ذكره قدس الله سره الى ما حققه الشارح ولخصنا محصله كما لا يخفى هذا ثم ما حققه الشارح وان كان حقا في الواقع لكنه لا يصح على ما ذهب اليه من ان البداهة والنظرية صفتان لنفس المعلوم وانهما لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات وان النظري ما توقف مطلق حصوله على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه كما سياتي منه اذ على هذا المذهب كما لا يمكن ان يكون بين البداهة والنظرية تقابل التضاد كما ذكره كذلك لا يمكن ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة اذ من شرط التضاد امكان توارد كل من الضدين على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والملكة صلوح محل العدم للاتصاف بالملكة ومن المستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر وبالعكس فيستحيل ان تتوارد البداهة والنظرية على موضوع واحد فلا يصح توارد كل منهما على موضوع الآخر واتصاف محل البداهة التي هي العدم بالملكة التي هي النظرية وليس مطلق مفهوم المعلوم نوعا وجنسا للمعلومات الخاصة حتى يكفي صلوحه للاتصاف بالنظرية في تحقق تقابل الملكة والعدم بينها وبين البداهة اذ المعلومات حقائق مختلفة متخالفة غير مشتركة في ذاتي فضلا عن ان يكون المعلوم نوعا لها او جنسا فعلى ما ذهب اليه الشارح لا يصح الاستدلال راسا اذ بناؤه على تحقق التقابل بالمعنى المصطلح المشهور المحصور في الاربعة بين البداهة والنظرية وانتفاء الايجاب والسلب التحصيلي بينهما وعلى ذلك المذهب لا سبيل الى تحقق احد من التقابلات الاربعة بينهما كما عرفت ثم على هذا المذهب يكون معنى اتصاف العلم الحصولي الحادث بالنظرية والبداهة انه متعلق بشيء يتوقف مطلق حصوله على النظرية او بشيء لا يتوقف حصوله المطلق عليه ولا خفاء في انه كما يمكن اتصاف الحصولي الحادث بهما بهذا المعنى يمكن اتصاف القديم والحضوري بهما بمعنى انه متعلق

بما يتوقف مطلق حصوله على النظر او بما لا يتوقف حصوله المطلق عليه لما لم يلزم من كون العلم متعلقا بالنظري ترتب ذلك العلم على النظر فلا مانع لاتصاف الحضوري والقديم بالنظرية بمعنى تعلقهما بما يتوقف نحو من انحاء حصوله على النظر فافهم **قوله** قال في الحاشية اعلم انهم اختلفوا في ان البداهة والنظرية هل هما صفتان للعلم بالذات او صفتان للمعلوم بالذات او لكليهما بالذات فذهب المحققون الى الاول وتبعهم المصنف وهو الحق فالمتصف بهما اولا وبالذات هو العلم واما المعلوم فانما يتصف بهما بالعرض اي بواسطة العلم واسطة في العروض فان المقصود بالنظر هو العلم بالاشياء وانكشافها لا وجود المعلومات ولو في الذهن الا بالعرض من حيث ان العلم لا يتعلق الا بما يوجد عند المدرك ولا يمكن ان يكون العلم الواحد متصفا بالبداهة والنظرية بل العلم البديهي والعلم النظري مختلفان بالشخص فالعلم المتوقف على النظر غير العلم الذي لا يتوقف عليه نعم ذات المعلوم قد تكون بديهية وقد تكون نظرية بمعنى انها قد يتعلق بها علم لا يتوقف على النظر فتكون بديهية بالعرض وقد يتعلق بها علم متوقف على النظر فتكون نظرية بالعرض وذهب الآخرون الى الثاني فمنهم من ذهب الى انهما صفتان للمعلوم تختلفان باختلاف الاشخاص مع الاوقات فالمعلوم الواحد قد يحصل للشخص بالنظر فيكون نظريا وقد يحصل لذلك الشخص في وقت آخر او لشخص آخر بلا نظر فيكون بديهيا ومنهم من توهم انهما صفتان للمعلوم لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فلا يمكن ان يكون معلوم واحد نظريا وبديهيا ولو في وقتين ولو بالنسبة الى شخصين وهو ما اختاره الشارح جريا منه على سجيته في التقليد وذهب بعض الشراح الى الثالث وتحقيق المقام وتفصيله انا اذا علمنا شيئا فهناك امور الاول الحالة الانجلائية التي هي مبدأ الانكشاف حقيقة كما حققناه الثاني صورة ذلك الشيء الموجودة في الذهن القائمة به سواء كانت مغايرة له بحسب الماهية او متحدة معه بحسبها على اختلاف المذهبين ولتلك الصورة اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها هوية شخصية قائمة بالذهن والثاني اعتبارها من حيث نفس ماهيتها بما هي هي الثالث ذلك الشيء ذو الصورة وله ايضا اعتباران الاول اعتباره من حيث انه شخص خارجي الثاني اعتبار نفس ماهيته المرسلة من حيث هي هي وهذا الاعتبار عين الاعتبار الثاني من الامر الثاني على مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فان الماهية من حيث هي هي محفوظة عندهم خارجا وذهنا اذا تمهد هذا فاعلم ان الامر الخارجي بما هو كذلك ليس بديهيا ولا نظريا لانه ليس مترتبا على النظر ولا حاصلا للمدرك بلا نظر فليست البداهة والنظرية من اوصافه واما الماهية من حيث هي هي فعلى مذهب القائلين بحصول الاشباح لا حصول لها للمدرك وانما وجودها بعين وجود الامر الخارجي فوجودها لا يصلح للتوقف والترتب على النظر حتى يكون هي بديهية او نظرية وعلى مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يكون هي موجودة في الذهن بعين وجود الصورة الذهنية فان كانت الصورة الذهنية بنحو وجودها الذهني صالحة للتوقف والترتب على النظر كانت هي ايضا كذلك والا فلا اذ لا يتصور ان يكون الصورة الذهنية غير صالحة للترتب على النظر ويكون وجود الماهية من حيث هي هي للمدرك الذي هو نفس

وجود الصورة فی الذهن صالحا للترتب علی النظر کیف وافتقار المطلق الی علة واستغناء الخاص عنها فی نحو واحد من الوجود غیر
معقول فلینظر فی ان الامر الثانی اعنی الصورة الذهنیة بل یصح ان یترتب علی النظر حتی تکون نظریة او بدیهیة ام لا فنقول
انها لا تصلح ان تکون مترتبة متوقفة علی النظر اولا وبالذات کیف وکثیرا ما یتفق انه یحصل فی اذهاننا صورة الموضوع والمحمول
والنسبة ولا یحصل لنا الاذعان بثبوت المحمول للموضوع کما فی حالة الشک ثم اذا اعملنا النظر ولاح لنا البرهان فیحصل لنا الاذعان
بالنسبة من دون ان نزید علی الصور الذهنیة الموجودة فی حالة الشک صورة ذهنیة اخری حتی یکون هی المترتبة علی النظر
فانما یترتب علی النظر نفس الاذعان وهو قسم من الحالة الادراکیة التی هی العلم حقیقة ولا یمکن ان یقال ان الصورة الموجودة
حالة الاذعان غیر الصور الموجودة حالة الشک والمرتب علی النظر هی الصور الموجودة حالة الاذعان وذلک لان الصور
الموجودة حالة الشک باقیة حالة الاذعان مع الالمام المستمر الالتفات الیها اذ لا سبیل الی بقاء الالتفات مع تبدل الصور هذا
ولما لم یکن المرتب علی النظر هی الصورة الذهنیة لم یکن مهیة الصورة من حیث هی هی مرتبة علی النظر فلا یکون النظریة ولا البداهة
صفتین للصورة الذهنیة بما هی شخص ذهنی ولا لماهیتها من حیث هی هی فتعین ان یکون الترتب علی النظر وعدمه المقابل له
من الاعراض الاولیة للعلم بمعنی الحالة الادراکیة واما المعلوم بمعنی الصورة الذهنیة فانما یتصف بهما بالعرض فمعنی
کون المعلوم بدیهیا او نظریا کون علمه بدیهیا او نظریا نعم من المعلومات ما علمه بلا نظر اکثر کالاولیات ومنها ما علمه بدون
النظر اندر کبعض الحدسیات لکن لا یلزم من ذلک کون البداهة والنظریة صفتین للمعلوم اولا وبالذات اذ الصالح
للترتب علی النظر اولا وبالذات هو العلم کما عرفت ولا یرهنک الوهم بان المترتب علی النظر ما هو المقصود منه ولیس
المقصود منه تحصیل حقیقة العلم فالمرتب علی النظر لیس تحصیل حقیقة العلم فالنظریة وما یقابلها لیسا من اعراض العلم اولا
بالذات وذلک لانه ان ارید بعدم کون المقصود من النظر تحصیل حقیقة العلم انه لیس المقصود منه تحصیل حقیقة العلم
بوجودها الظلی الذهنی فمسلم لکن لا کلام فی ذلک اذ المدعی ان المقصود من النظر المرتب علیه نفس العلم القائم بالمدرک
الموجود فیه بالوجود الاصلی لا الصورة الموجودة فیه بالوجود الظلی وان ارید به انه لیس المقصود منه العلم القائم بالمدرک الموجود فیه
بالوجود الاصلی فممنوع بل المقصود من النظر هو العلم بالاشیاء لا نفس تلک الاشیاء وما یقال من ان المقصود من التحدید هو حصول
کنه المحدود بای فرد من افراد العلم کان فالمترتب علی النظر هو المعلوم فی غایة السقوط فان المقصود من التحدید هو العلم بکنه
المحدود وانکشافه للمدرک لا وجوده وحصوله بلا انکشاف فاذا حصل المقصود اعنی العلم بکنه المحدود للمدرک حصل متشخصا
بنفس قیامه بالمدرک فقد تحقق ان البداهة والنظریة صفتان للعلم حقیقة وان الحق هو المذهب الاول وظهر بطلان
المذاهب الباقیة المبنیة علی ان المعلوم یترتب اولا وبالذات علی النظر وستقف علی وجوه

اخر الا بطالها ان شاء الله تعالى حيث ياتي الكلام على تعريف النظري واما المذهب الرابع فقد اختاره بعض الشراح قائلا ان
وجود الطبائع النوعية مقدم على وجودات الاشخاص خارجا وذهنا فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا في وجود طبيعة الصورة
الجسمية فانه علة لوجود الهيولى وهو علة للوجود الشخصي للصورة وعلة العلة علة فوجود طبيعة الجسمية علة لوجودها الشخصي وقد يكون
مستتبعا محضا كما في وجود الانسان ووجود شخصه فيكون الاول اسبق من الثاني وتوقف الاول وترتبه على علة اسبق من
توقف الثاني وترتبه عليها فالمكتسب بالنظر هي الطبائع الكلية فان الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة والكاسب علة
للوجود الذهني للمكتسب فالطبائع الكلية التي هي المعلومات اذا نسبت الى علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب على علتها
اي الكاسب على الاشخاص الجزئية الذهنية القائمة بالذهن بالنظر الى التوقف والترتب على علتها ولا يكون الاول
واسطة في العروض للثاني فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب بل انما يتصور الواسطة في الثبوت
فالبديهية والنظرية صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض وللمعلوم فقط بمعنى نفي الواسطة مطلقا
فان التوقف له على النظر بالنظر الى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود طبيعته التي هي مرتبة المعلوم لعدمية بالذات تحقق الواسطة
في الثبوت انتهى كلامه ملخصا وانت تعلم ما فيه من الاختلال اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان العلم هو الصورة الذهنية القائمة
بالذهن والمعلوم طبيعة تلك الصورة من حيث هي هي وقد عرفت فيما سبق فساد ذلك اما ثانيا فلما قد بينا آنفا ان المتوقف
على النظر نفس العلم بمعنى الحالة الانجلائية لا الصورة الذهنية الشخصية ولا طبيعتها المرسلة والعجب ان هذا الشارح قائل بان
العلم هو الحالة المغايرة للصورة وان الاذعان نوع منها حقيقة ثم يزعم ان المترتب على النظر ليس هو الاذعان بل هو الصورة
الذهنية وطبيعتها المرسلة وقد نبهناك على فساد ذلك واما ثالثا فلان هذا القائل ناف لوجود الطبائع في الخارج فلا يستقيم
على رائه القول بسبق وجود الطبائع على وجود الاشخاص خارجا وذهنا واما رابعا فلان لوجود الطبيعة المرسلة معنيين الاول
وجودها الالهي المستمر بتعاقب الاشخاص وهو غير مرهون بخصوصية شخص اصلا الثاني وجودها بعين وجود الفرد الخاص
فوجود الطبيعة بالمعنى الاول سابق على وجود الفرد في الواقع سبق المحتاج اليه على المحتاج وبهذا المعنى يقال ان وجود
طبيعة الجسمية علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة للوجود الشخصي للصورة الجسمية كما ان وجود الطبيعة الانسانية سابق على وجود
زيد لان وجود زيد مثلا مسبوق بوجود ابيه ووجود ابيه مسبوق بوجود الطبيعة الانسانية ووجود الطبيعة بالمعنى الثاني عين
وجود الفرد في الواقع بلا تغاير اصلا فلا سبق له على وجود الفرد اصلا في الواقع اذ السبق بلا تغاير غير معقول فالوجود واحد وجود واحد لكن
العقل بضرب من التحليل يحلل ذلك الموجود الى ماهية مرسلة وهوية شخصية لكن لا تغاير بينهما في الواقع بل في لحاظ العقل فهذا
القائل ان اراد بوجود الطبائع المرسلة الذي حكم بتوقفه على الكاسب النظر وجودها الالهي فهو ليس بمتوقف على النظر اصلا كيف

والوجود الالهی غیر مرہون بخصوص وجود شخص ما فیجوز ان یحصل طبیعة الصورة الذہنیة المتوقفة بخصوص وجودہا علی النظر بلا نظر
فی ذہن من الاذہان فلا یکون الوجود الالہی لطبیعتہا متوقفا علی النظر اصلا فضلا عن ان یکون التوقف علی النظر ثابتا اولا
وبالذات للوجود الالہی وان ارادہ بوجود الطبائع المرسلة الذی حکم بتوقفہ علی الکاسب والنظر ما ہو عین وجود الفرد فتوقفہ علی
الکاسب والنظر مسلم لکن توقفہ ہو عین توقف وجود الفرد علی الکاسب والنظر اذ لا تغایر بین ہذا الوجود ووجود الفرد فی الواقع
حتی یکون فی الواقع توقفان احدہما توقف وجود الطبیعة وثانیہما توقف وجود الفرد بل انما المتحقق فی الواقع موجود واحد له
وجود واحد له توقف واحد فلا تعدد لوصف التوقف والترتب فی الواقع کما زعم حتی یکون ثبوت التوقف لوجود الطبیعة واسطة
فی ثبوت التوقف لوجود الفرد بل لا ریب فی ان التوقف علی النظر من الاعراض الاولیة للصورة الذہنیة الشخصیة لا لطبیعة
الصورة بما ہی ہی کیف ومن الممکن ان یوجد طبیعة الصورة بلا نظر فی ذہن من الاذہان فلا یکون التوقف علی النظر من اعراضہا
الاولیة وانما ہو من اعراض الہویة الشخصیة للصورة وکل ما ہو من اعراض الخاص بالذات فہو من اعراض العام بالعرض
فالتوقف علی النظر انما یثبت لطبیعة الصورة بالعرض ای بواسطة فی العروض فانه ثابت للصورة الذہنیة الشخصیة اولا و
بالذات وللطبیعة بہا فی ضمن تلک الہویة الشخصیة واما خامسا فلان معنی قولہم الجزئیات لا تکون کاسبة ولا مکتسبة ہو ان علم
الجزئیات لا یکون کاسبا ولا مکتسبا لا انا نعلم من ان العلم لا یکون کاسبا ولا مکتسبا بل الکاسب والمکتسب ہو المعلوم فان
المکتسب بالبرہان ہو الاذعان بثبوت محمول النتیجة لموضوعہا والکاسب لہذا الاذعان ہو الاذعان بالمقدمات وہکذا فی التصور
فالعلم ہو الکاسب والمکتسب نعم العلم بالجزئیات لا یکون مکتسبا ولا کاسبا کما سیاتی انشاء اللہ تعالی **قوله** بل الحادث قال
فی الحاشیة لا یخفی علیک انه لا بد من التقیید بالحصولی ایضا لان بین الحادث والحصولی عموما من وجه انتہی وہو ظاہر فان الحضوری
الحادث لا یکون بدیہیا ولا نظریا عندہم کما مر **قوله** ومن ثم جوزوا قال فی الحاشیة لا یخفی علیک ان ہذا التجویز بظاہرہ مبنی
علی انہما من صفات المعلوم حتی یکون الامر الواحد بدیہیا ونظریا بالقیاس الی شخصین او شخص واحد فی وقتین لا علی
کونہما من صفات العلم لان العلمین مختلفان بالشخص فیمتنع ان یصیر النظری منہما بدیہیا وبالعکس الا ان یرتکب المسامحة
فیراد بالنظریات ما کانت علومہا نظریات لا انفسہا انتہی وانت تعلم ان القوم عرفوا النظری بالمتوقف علی النظر ومع
ذلک جوزوا ان یصیر النظریات باسرہا بدیہیة عند صاحب القوة القدسیة فعلم انہم لم یریدوا بالنظریات فی ہذا التجویز
النظریات حقیقة والا استحال ان تصیر بدیہیة تحقیقا لمعنی التوقف بل ارادوا بہا النظریات بالعرض ولو ارادوا بہا
النظریات بالذات فلا مساغ لہذا التجویز والا لم یکن متوقفة علی النظر فعلم ان ہذا التجویز مبنی علی ان المتصف بالبداہة والنظریة
اولا وبالذات لیس ہو نفس المعلوم بل ہو العلم وہو الموصوف بالذات بالتوقف علی النظر واما المعلوم فہو لیس بمتوقف

بالذات علی النظر والالم یکن حصوله بلا نظر تحقیقا لمعنی التوقف فہو انما یتوقف علی النظر بالعرض فیجوز ان یکون نظریا تارۃ وبدیہیا اخری فہذا التجویز وان کان ظاہرا فی کون البدیہۃ والنظریۃ من صفات المعلوم لکنہ نص علی انہما من صفات العلم حقیقۃ فوضح استقامۃ تفریع ہذا التجویز علی کونہما من صفات العلم کما وقع من المص **قوله** فان ما یترتب علی النظر قد عرفت ان المترتب علی النظر ہو العلم بالمعلومات وانکشافہا عند المدرک واما نفس الشئ فوجودہ فی نفسہ لا یتعلق بالمدرک ولا بالنظر فہو بنفسہ لیس بمترتب علی النظر اصلا واما وجودہ للمدرک فہو ایضا لیس بمترتب علی النظر کما عرفت ولو سلم انہ مترتب علی النظر فالترتب علیہ اولا وبالذات من اعراض الصورۃ العلمیۃ کما حققنا حیث ابطلنا ما نقلنا عن بعض الشارحین من کون النظریۃ والبدیہۃ صفتین للعلم والمعلوم کلیہما بالذات واما الشئ من حیث ہو ہو فانما یکون مترتبا علی النظر بواسطۃ ترتب وجود فردہ اعنی الصورۃ العلمیۃ علیہ فما زعمہ الشارح فی غایۃ السخافۃ والذی استہواہ انہم عرفوا النظری بما یتوقف حصولہ علی النظر والحصول عبارۃ عن الوجود الظلی والوجود الظلی شان نفس المعلوم فالمتصف بالنظریۃ نفس المعلوم وہذا التوہم فی غایۃ السقوط لان الحصول الماخوذ فی تعریف النظری لیس بمعنی الوجود الظلی بل ہو بمعنی الوجود للعالم وہو شان ما ہو صفۃ للعالم ونفس الشئ لیس صفۃ للعالم فلا یکون ہو بدیہیا ولا نظریا **قوله** انما ہو علم المعلومات ہذا ظاہر مما علمناک فیما سبق فان الصور الذہنیۃ قد تکون موجودۃ فی الذہن ولا یوجد الاذعان ثم بعد اعمال النظر وتجشم البرہان یحصل الاذعان فالمقصود من النظر المرتب علی تجشم البرہان ہو الاذعان لا نفس المذعن **قوله** والبقاء المفید لقوام الشئ وہذا الکلام ماخوذ من کلام صاحب الافق المبین فانہ زعم ان نفس تقرر الماہیۃ الذی ہو اثر الجعل البسیط انما یستند الی الجاعل واما سائر العلل فانما یستند الیہا نفس موجودیۃ المہیۃ ونفس الماہیۃ انما تستند الیہا بالعرض وانت وکل من یستحیی ان یخاطب بہ تعلمان ان ہذا لفظ بلا معنی لان الوجود معنی انتزاعی لا تحقق لہ فی الواقع وانما التحقق لمنشاء انتزاعہ فاثر سائر العلل بالذات لا یصح ان یکون ہو الوجود اذ لا تحقق للوجود فی الواقع وانما التحقق لنفس المہیۃ فلا معنی لکون نفس الماہیۃ اثر الجاعل والوجود اثر سائر العلل اذ لا یعقل کون الوجود اثرا لعلۃ الا بمعنی کون منشاء انتزاعہا وہی نفس المہیۃ اثرا لہا فاثر العلۃ مطلقا جاعلۃ کانت او غیر جاعلۃ ہی نفس المہیۃ والوجود لیس بعارض زائد علیہا بل ہو منتزع عن سنخ المہیۃ التی ہی اثر العلۃ بالذات فلا تنزع عن الصواب ولا تصغ الی نعیق الغراب واما سائر العلل قال فی الحاشیۃ المراد بالعلل ما ہی خارجۃ عن حقیقۃ المعلول کالشرائط فلا یرد النقض بالمادۃ والصورۃ انتہی لا یخفی ان النقض لا یندفع عن کلام صاحب الافق المبین وہو الذی ہلک الشارح فی التقلید لقلائد عقائدہ فانہ حکم بان الجعل البسیط انما ینسب الی الجاعل الحق جل مجدہ وان سائر العلل مما یتوقف علیہ الجعل المولف اعنی علۃ الوجود وقد اصر علی ذلک فالنقض بالمادۃ والصورۃ وارد علیہ فانہما علتان لنفس الماہیۃ قطعا

والحق ان اثر العلة التامة هي نفس الماهية التي هي بنفسها مصداق للوجود كما سبق تحقيقه والوجود منتزع عن نفس الماهية فكل من العلل
التي هي اجزاء للعلة التامة علة اولا و بالذات لنفس الماهية وثانيا و بالعرض للوجود والجاعل وغيره في ذلك الحكم سواء واما الوجود
فلا يصلح ان يكون اثرا بالذات لشيء من العلل كيف ولا تحقق للوجود في الواقع حتى يكون اثر الشيء من العلل بالذات واما تحققه
بمنشاء الانتزاع في الواقع فهو عين تقرر الماهية فالقول بكونه اثر العلة هو القول بكون نفس الماهية اثرا للعلة فافهم ولا تلتفت الى
مجازفات صاحب الافق المبين **قوله** فاذا تم نصاب ما يتوقف عليه الوجود ونحو هذا من كلام صاحب الافق المبين وهو كما تراه لفظ ليس تحته
معنى فان المعنى بما يتوقف عليه الوجود ان كان هو ما يتوقف عليه مفهوم الوجود الحاصل في الذهن فهو ليس من علل الشيء اصلا فان
حصول مفهوم الوجود في الذهن لا تعلق له بوجود الشيء الذي في علله الكلام وان كان ما يتوقف عليه مصداق الوجود فهو ما يتوقف عليه
نفس الماهية فتوقف نفس الماهية عليه اولا و بالذات وتوقف الوجود عليه ثانيا و بالعرض من حيث توقف منشاء انتزاعه **قوله** حصل الوجود
ان اريد بحصول الوجود تحقق مصداقه فيكون الاثر المترتب على العلل بالذات هو نفس الماهية على خلاف ما توهم وان اريد به تحقق نفس الوجود
فلا تحقق لنفس الوجود في الواقع **قوله** فالامور المعلومة حاصل الايراد ان نفس الشيء الذي هو المعلوم اثر بالذات لنفس الجاعل
والامور المعلومة المرتبة لتحصيل المجهول ليست بجاعلة له فاثرها بالذات لا يكون هو نفس الشيء فلا يكون المترتب على النظر هو المعلوم بل الشيء
من حيث الحصول الذهني الذي هو العلم وانت تعلم ان هذا الايراد في غاية السقوط لان هذا التقرير مبناه على امر فاسد وهو ان نفس الماهية
ليست اثرا الا للجاعل لا لسائر العلل وان اثر سائر العلل بالذات نفس الوجود وقد عرفت فساده فيما مر وايضا لو تم هذا التقرير لزم منه ان يكون المترتب
على النظر بالذات نفس وجود الصورة وهو ليس بعلم لا الشيء من حيث الوجود الذهني الذي هو العلم فلا يتم التقريب وايضا ان اريد بقوله هو
الشيء من حيث الحصول الذهني اعني العلم الشيء الماخوذ مع الوجود فليس هو العلم لان الشيء الماخوذ مع الوجود انما يتحقق في اعتبار العقل
وان اريد به الشيء من حيث انضمام الوجود اليه فالوجود كما سبق ليس منضما الى شيء وان اريد به الشيء المتقرر الذي هو مصداق الوجود في الذهن
فهو اثر الجعل البسيط فلا يكون مترتبا على النظر كما زعمه المورد من ان ليس الماهية الا اثر الجاعل بالذات دون سائر العلل التي منها النظر و
لعل لكلامه وجها لست احصله **قوله** لانه مدفوع بان الظلي تابع قال في الحاشية توضيحه ان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به اكتنف بعوارض
الذهنية فيصير شخصا عقليا موجودا للعقل ويترتب عليه الآثار وليس ههنا موجود آخر حقيقة غير ذلك الشخص الذهني الا ان الشيء من حيث هو هو اعني ما لم
الصورة يحصل وارتباطه مع العقل بوجود صورته فيه كالمرئي بوجود شبحه في المرآة به يقال انه موجود في العقل بمعنى انه مرتبط
به بارتباط مخصوص فان اريد بالوجود الظلي هذا الارتباط فهو ليس بوجود حقيقة بل مجازا نعم قد يلحظ العقل ذلك
الشيء مع قطع النظر عن تلك العوارض فيكون الشيء من حيث هو هو موجودا في هذا اللحاظ حقيقة فهذا اللحاظ بخصوصه
يكون ظرفا للخلط والتعرية باعتبارين وهذا النحو من الوجود احق بان يسمى وجودا ظليا —

لانه متفرع على النحو الاول الذي هو مبدء الآثار وهذا مما لا يترتب عليه تلك الآثار وتابع للاول فلا يصلح للمعلولية بالذات فان هذا
اللحاظ التحليلي بعد تحقق العلم والمعلوم ويمكن ان يقال ان الوجود الظلي غير ما ذكر من الوجهين لان العقل مجرد الاشياء من
العوارض الخارجية فيحصل ماهياتها المرسلة في الذهن اولا بنفسها مجردة عنها بوجود هو في نفسه لا يترتب عليه الآثار ثم تصير قائمة
بالذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية فيكون لها وجود يترتب عليه الانكشاف فهذا هو الوجود الاصلي كما ان الاول هو الظلي
فللاشياء في الذهن وجودان حقيقة احدهما في نفسه والآخر بغيره فتم كلام القائل واندفع الدفع انتهى وانت وكل من
ينبغي ان يخاطب تعلمان ان جل ما ذكر طول ليس تحته طائل فهو اما ما ذكره اولا فلان الصورة الذهنية القائمة بالذهن
فرد حقيقة الشيء من حيث هو هو اعني ماله الصورة كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن فوجود الصورة
الذهنية في الذهن هو بعينه وجود الشيء من حيث هو هو كما ان وجود زيد مثلا في الخارج هو بعينه وجود الطبيعة الانسانية
الشيء من حيث هو هو وفرده متحدان بالذات في الواقع فوجودهما واحد فالشيء من حيث هو هو موجود في الذهن حقيقة لا كما
زعم من انه ليس بموجود فيه بل مرتبط به وذلك الارتباط ليس بوجود حقيقة وقياسه على ارتباط المرئي بالمرآة بوجود شبحه فيها
فاسد لان المرئي ليس بمتحد مع شبحه الحاصل في المرآة بالذات وانما بينهما علاقة المحاكات فنسبة وجود المرئي الى المرآة بان فيها
تجوز واما نسبة وجود الشيء من حيث هو هو الى العقل بانه فيه فحقيقة ضرورة حصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا يمكن ان
يقال ان كلامه مبني على القول بحصول الاشباح اذ لا يستقيم على ذلك سياق كلامه وسباقه اعني قوله ان الشيء اذا حصل في
الذهن وقام به الخ اذ على هذا التقدير لا حصول ولا قيام للشيء في الذهن بل لشبحه وقوله نعم يجوز للعقل الخ لانه على هذا التقدير
لا وجود للشيء من حيث هو هو في ظرف اللحاظ اليه حقيقة بل الموجود في ظرف اللحاظ اذ ذاك شبح الشيء لا نفسه هذا ولا يخفى ان
كلامه متهافت فانه حكم في صدر كلامه بان الشيء اذا حصل في الذهن وقام به اكتنف بالعوارض الذهنية فيصير شخصا عقليا
ثم نفى وجود الشيء من حيث هو هو في الذهن ولم يخطر له بالبال ان الحصول في الذهن والقيام به هو الوجود فيه واما ثانيا فلان الشيء
بما هو ملحوظ من حيث هو هو فليس معلوما للعلم بالشيء اذ تحقق العلم غير متوقف على لحاظ الشيء من حيث هو هو فلا كلام ههنا
في وجوده اذ الكلام في وجود المعلوم وهو نفس الشيء المعبر عنه بالشيء من حيث هو هو فاذا علمنا معنى الانسان مثلا فالمعلوم
نفس معناه لا معناه بما هو ملحوظ من حيث هو هو فان العلم لا يتوقف على هذا اللحاظ وهذا الوجود اللحاظي ليس مترتبا على النظر
فتحققه بعد تحقق العلم والمعلوم فليس هذا الوجود اللحاظي هو الوجود الظلي المنسوب الى المعلوم التابع للاصلي ولا كلام في هذا
الوجود كما زعمه والصورة الملحوظة بهذا اللحاظ معلومة بعلم وراء العلم المتعلق بالشيء لا من هذه الحيثية وهذا العلم هي تلك
الصورة الملحوظة بما هي هي القائمة بالذهن على راى القائلين بان العلم هي الصورة المتحدة مع المعلوم فافهم فان العلم

مع وضوحه لايخلو عن دقة ولما ذكره ثانيا بقوله ويمكن ان يقال الى آخر ما قال فلان حصول ماهيات الاشياء مجردة عن العوارض الخارجية في الذهن بوجود هو في نفسه لايترتب عليه الآثار ثم قيامها بالذهن واكتنافها بالعوارض الذهنية غير معقول لانا قد حققنا فيما سبق ان حصول شئ في الذهن عبارة عن الحلول فيه والقيام به فلا يعقل تاخر قيامها بالذهن عن حصولها فيه ولو كان التاخر في لحاظ العقل اذ لايعقل التقدم والتاخر بين الشئ ونفسه فلا يتصور تاخر القيام الذي هو عين الحصول عن الحصول وقوله بوجود هو في نفسه ان اراد به بوجود مستقل لا في محل فهو صريح البطلان اذ الوجود في الذهن هو الوجود في المحل ان اراد به الوجود المستقل في المحل على نحو وجود الاعراض في محالها فهو القيام لاغير ثم لايخفى ان الحصول نحو من الوجود فالماهية في مرتبة الحصول السابقة على القيام بالذهن اما ان تكون متشخصة او تكون مبهمة والثاني باطل اذ لا وجود للمبهم من دون التشخص اصلا وعلى الاول اما ان تكون متشخصة بتشخص خارجي وهو صريح البطلان اذ الماهية في مرتبة الحصول في الذهن مجردة عن التشخصات الخارجية او تكون متشخصة بتشخص ذهني فتكون قائمة بالذهن قطعا في تلك المرتبة وبالجملة فما ذكره من ان للاشياء وجودين في الذهن احدهما ظلي والآخر اصلي في غاية السخافة على ان ذلك مما يقضي صريح العقل ببطلانه فقد وضح ان كل ما ذكره لاينبغي ان يلتفت اليه والحق على ما يدل عليه كلام القوم ان صورة الشئ الحاصلة في الذهن القائمة به موجودة في الذهن وتشخص ذهني قائم به وصفة منضمة اليه ومنشاء لانكشاف ذي الصورة وهي العلم به فهي موجودة في الذهن بالوجود الاصلي المترتب عليه الآثار كالانكشاف ونحوه على نحو وجود الصفات الانضمامية للذهن فيه واذا نسب هذا الوجود الى الشئ ذي الصورة كان هذا الوجود بالقياس اليه وجودا ظليا فالحرارة اذا حصلت في الذهن فالصورة الحاصلة منها في الذهن صفة قائمة بالذهن موجودة فيه بالوجود الاصلي ومنشاء لانكشاف الحرارة عند الذهن وهذا الوجود اذا نسب الى نفس حقيقة الحرارة كان وجودا ظليا اذ لايترتب عليه الآثار الخارجية للحرارة فالمترتب على النظر هو الوجود الاصلي للصورة العلمية لا الوجود الظلي للمعلوم لان الوجود الظلي للمعلوم تابع للوجود الاصلي للعلم اعني الصورة العلمية لانه انما يكون وجودا ظليا اذا نسب العقل ذلك الوجود الى نفس الشئ الذي هو المعلوم فعلته هي علة الوجود الاصلي الذي هو واقعي غير متوقف على تحليل العقل وتشبيه اياه الى شئ ولا يصلح ان يكون هو معلولا بالذات وهذا هو مراد المجيب بقوله ان الظلي تابع وفرع للاصلي وهو لايصلح المعلولية بالذات فافهم **قوله** واما النظر الدقيق لايخفى على من له نظر دقيق ان الانجلائية عبارة عن كون انكشاف الشئ عند المدرك غنيا عن اعمال النظر والاختفائية عبارة عن كون انكشافه محتاجا اليه فيكون انجلاء الشئ واختفائه بمعنى كون العلم به غنيا عن النظر او مترتبا عليه محتاجا اليه والنظرية عبارة عن الترتب على النظر والبداهة عن عدمه فيكون البداهة والنظرية من شئون العلم اولا وبالذات والمعلوم ثانيا وبالعرض والانجلائية والاختفائية يختلفان

بالنسبة الی شخص شخص فشئی واحد قد یکون مختفیا بالقیاس الی شخص منجلیا بالقیاس الی آخر فان لبعض الاشخاص یحتاج
فی انکشاف شئی عنده الی النظر والبعض الآخر یستغنی فی انکشافه عنده عن ذلک ویختلف مراتب انجلاء الشئی واختفائه
باختلاف الاشخاص والاوقات فالانجلائیة والاختفائیة لیستا حالتین للشئی فی نفسه والا لما اختلفتا والذهن الصائب
حاکم بان الشئی لایکون منجلیا الاعلی شخص فهما حالتان للشئی بالقیاس الی الاشخاص المدرکین ولیستا حالتین له فی
نفسه فالشئی اذا لم یکن مقیسا الی شخص فلیس جلیا ولا خفیا کما لایخفی وان ارید بالانجلائیة والاختفائیة غیر معناهما المفهوم
المتبادر فلیبین حتی ینظر فیه وه من الاعاجیب قوله فی تفسیر الاختفائیة ای المجهولیة فان المجهولیة عدم المعلومیة عما هی من
شانه فعلی تفسیره یلزم ان لایکون شئی من المعلومات نظریا وان ینسلخ النظری عن النظریة بعد المعلومیة بالنظر وان یعد
کل ما هو مجهول بالفعل ولو لم یحتج فی علمه الی نظر واستدلال نظریا وینحصر التصورات والتصدیقات فی البدیهیات ضرورة
ان کل ما هو متصور او مصدق به معلوم لا مجهول ثم المجهولیة ایضا یختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فهی لیست حالة
للشئی فی نفسه وان ارید بالمجهولیة معنی آخر فلیتصور اولا حتی ینظر فیه **قوله** اذ مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی الحصول
الذهنی بل مدار النظریة علی تحقق الواسطة فی العلم بالشئی اولا وبالذات وفی حصوله الذهنی بالعرض من حیث ان العلم به لایکن
بدون حصوله الذهنی حتی لو امکن تحقق الواسطة فی علمه کان علمه نظریا من دون تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی ولو سلم ان مدار
النظریة علی تحقق الواسطة فی حصوله الذهنی فاللازم من ذلک ان یکون المترتب علی النظر هو حصوله فی الذهن لا نفسه ویکون حصوله
فی الاذهان مختلفا باختلاف الاذهان والازمان فقد تحقق الواسطة فی حصوله فی بعض الاذهان فی زمان ولا تحقق فی حصوله
فی بعض آخر من الاذهان او فی ذلک الذهن فی زمان آخر فیختلف البدیهة والنظریة باختلاف الاشخاص والاوقات وهو خلاف
مذهبه فانه زعم ان البدیهة والنظریة صفتان للشئی فی نفسه وانهما لایختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات **قوله** وحصول
القوة القدسیة قد عرفت ان المجهولیة یختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فالشئی عند صاحب القوة القدسیة لیس
بمجهول اصلا فهو لیس عنده نظریا واما المجهولیة بحسب مطلق حصوله للذهن فهی متحققة فی بعض الاولیات ایضا اذا لم یعلمها
مدرک من المدرکین فی حین من الاحیان فان قیل انها لیست مجهولة فی انفسها قلت لایعقل معنی مجهولیة الشئی فی نفسه فان قیل
انا نفرق قطعا بین القضیة القائلة الکل اعظم من الجزء وبین القضیة القائلة ان العالم حادث وما ذلک الا ان الاولی لیست
مجهولة فی نفسها والثانیة مجهولة فی نفسها وان کانت معلومة لصاحب القوة القدسیة قلت الفرق هو ان الاولی لایحتاج
العلم ای الاذعان بها الی اعمال النظر فی الغالب والثانیة یحتاج الاذعان بها الیه غالبا فالترتب علی النظر وعدمه من شان
العلم بالذات کما سبق تحقیقه **قوله** فالمقصود من النظر اولا وبالذات معلومیة الحقائق الخ قال فی الحاشیة وبالجملة المقصود

تحصیل الاشیاء اما بالکنہ او بالوجہ وحصولہا فی الذہن ولا دخل للعوارض المشخصة الذہنیة اذ لیس المقصود تحصیل حقیقة العلم سواء کانت مجملة کاجمال المحدود او الہویة او مفصلة ہذا فی التصور وکذا المقصود حصول الاذعان وتعلقہ بالنسبة نفسہا لا من حیث ہی قائمة بالذہن ومکتنفة بالعوارض الذہنیة الشخصیة ثم الحصول الاصلی الذی تترتب علیہ الآثار وان کان منسوبا الی الصورة العلمیة بالذات لکنہ منسوب الی نفس المہیة من حیث ہی ہی ایضا لان وجود الشخص ہو بعینہ وجود الطبیعة مع ان الوجود الظلی بالمعنی الذی حققناہ اخیرا فی الحاشیة یصلح للمعلولیة والغرض من قولہ ثم الحصول الاصلی التنبیہ علی دفع ما زعمہ المورد من ان الصالح للمعلولیة ہو الوجود الاصلی للعلم دون الوجود الظلی للمعلوم ووجہ الدفع اولا ان الوجود الاصلی وان کان للعلم بالذات فہو للمعلوم ایضا بالذات فیصلح وجود المعلوم للمعلولیة وثانیا ان الوجود الظلی الذی ہو للمعلوم ایضا صالح للمعلولیة کما بینہ فی الحاشیة المعلقة علی قولہ لانہ مدفوع وقد سبق نقلہ فیما سبق وانت تعلم ان کلامہ فی ہذا المقام فی غایة الاختلال والاضطراب اما کلامہ فی الشرح فلانہ صریح فی ان المقصود من النظر اولا وبالذات معلومیة الحقائق والعقود لنفس الامریة ومعلومیتہا عبارة عن تعلق العلم بہا فالمقصود من النظر اولا وبالذات ہو العلم بالحقائق والعقود فیکون ہو المترتب علی النظر لان المترتب علیہ ہو المقصود منہ فقد انطقہ اللہ ہہنا بالحق فاحفظہ لہ فہو علیہ وسیاتی الکلام علی قولہ لا تحصیل حقائق علومہا عنقریب ان شاء اللہ تعالی واما کلامہ فی الحاشیة فلان قولہ المقصود تحصیل الاشیاء اما بالکنہ او بالوجہ ان اراد بہ ان المقصود علم الاشیاء اما بالکنہ او بالوجہ فمسلم لکن المقصود المترتب علی النظر ح ہو العلم لا المعلوم کما زعمہ وان اراد بہ ان المقصود بالذات ہو ان یوجد فی الذہن کنہ الاشیاء او وجہہا واما العلم بہا بالکنہ او بالوجہ فلازم بوجودہا فی الذہن ولیس مقصودا فذلک مم کیف ولا یقصد بالذات الا العلم بالشئ واما حصولہ فی الذہن فلازم للمقصود بالذات ولیس مقصودا بالذات حتی لو امکن العلم بدون حصولہ فی الذہن کما ہو عند النافین لحصول الاشیاء فی الذہن وجد المقصود بالذات من النظر اعنی العلم بالشئ من دون حصولہ فی الذہن ولو امکن حصولہ فی الذہن بدون العلم بہ لم یحصل المقصود بالذات اعنی العلم بہ وقد حققنا فیما سبق انہ قد تحقق حصول الشئ فی الذہن ولا یتحقق ما ہو المقصود من النظر کما اذا تصور الموضوع والمحمول والنسبة فی الذہن وشک فیہا ثم اعمل النظر وقام البرہان علی ثبوت المحمول للموضوع فحصل الاذعان فحصول الشئ متحقق فی صورة الشک والمقصود المترتب علی النظر اعنی الاذعان غیر متحقق فلا یمکن ان یقال ان المترتب علی النظر ہو الحصول الذہنی بل ہو الاذعان بالنسبة واما قولہ ولا دخل للعوارض المشخصة الذہنیة فان اراد بہ لا دخل لتعقل العوارض الذہنیة فیما ہو المقصود من النظر بالذات فصحیح اذ ربما یحصل ما ہو المقصود من النظر من دون تعقل تلک العوارض لکن ذلک لا یجدیہ اذ لا یقول احد بان المقصود بالذات من النظر تعقل تلک العوارض وان اراد بہ انہ لا دخل لتلک العوارض فیما ہو المقصود بالذات من النظر فہو فی غایة السقوط اذ قد تبین ان المقصود بالذات ہو

العلم بالاشياء ولا تحقق العلم بالاشياء بدون تحقق تلك العوارض اذ العلم عندهم هي الصورة المكتنفة بتلك العوارض فكونها مما لا مدخل لها فيما هو المقصود بالذات ممنوع على انه لو سلم ان تلك العوارض لا مدخل لها فانما يكون ذلك حجة على من يقول ان العلم هو الصورة الذهنية المكتنفة بتلك العوارض لا على من حقق ان العلم حالة غير الصورة واما قوله اذ ليس المقصود تحصيل حقيقة العلم فيأتي الكلام انشاء الله تعالى عنقريب واما قوله وكذا المقصود حصول الاذعان فصحيح فان المقصود المترتب على النظر الاذعان لكن الاذعان هو العلم التصديقي فيكون المترتب على النظر هو العلم لا المعلوم كما حسبه وكما ان المترتب على النظر في التصديقات هو الاذعان كذلك المترتب على النظر في التصورات هو تصور المعرف اما بالوجه او بالكنه فالعلم هو النظري المترتب على النظر فلا يقال ليس المقصود من النظر في التصورات هو حصول التصور والمقصود عنه في التصديقات هو حصول الاذعان فافترقا فلت ان اريد بحصول التصور حصوله الظلي اي الوجود الذهني للتصور فمسلم انه ليس مقصودا بالنظر لكن حصول الاذعان بمعنى وجوده الذهني ليس مقصودا بالنظر في التصديقات فان المترتب على النظر البرهاني هو الاذعان بالنتيجة لا وجود معنى الاذعان في الذهن وان اريد بحصول التصور وجوده الاصلي الناعت للعالم فلا نم انه ليس مقصودا من النظر بل هو المقصود بالذات كما ان وجود الاذعان اصالة للعالم هو المقصود من النظر في التصديقات واما قوله ثم الحصول الاصلي ففي غاية السخافة لان الوجود الاصلي الذي هو للعلم اذا نسب الى المعلوم كان ذلك لوجود بالقياس الى المعلوم وجودا ظليا كما حققنا فيما سبق فالمعلول للنظر المترتب عليه هو الوجود الاصلي للعلم واما الوجود الظلي للمعلوم فمترتب عليه بالعرض فان وجود الطبيعة انما يترتب على النظر بترتب وجود الفرد فان نسبة وجود الفرد الى الطبيعة انما هي في الملاحظة التي بحسبها تميز الفرد عن الطبيعة وبالعكس عند العقل وتذكر ذلك فيما سبق وهذا بناء على ان المترتب على النظر هو الوجود وان نفس الماهية اثر بالذات للجاعل الحق جل مجده والا فالحق ان المترتب على النظر ليس هو وجود الفرد بل نفس حقيقة العلم وهي بنفس تقررها تتشخص وتكون فردا من الحقيقة المطلقة ثم لو تم ما ذكره كان المترتب على النظر وجود المعلوم ووجود العلم كليهما فلا يستقيم ما ذهب اليه من نفي كون النظرية صفة للعلم بالذات واما قوله مع ان الوجود الظلي فقد تكلمنا عليه فيما سبق **قوله** والعقود النفس الامرية كون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق والعقود النفس الامرية على الاطلاق غير ظاهر كيف وربما يترتب على النظر معلومية العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقيسة الجدلية وسائر الاقيسة السفسطية الا ان يقال انه اراد بالنظر النظر الصحيح ولا يخفى انه غير ملائم للمقام اذ الكلام في مطلق النظر **قوله** لا تحصيل حقائق علومها ان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر تحصيل حقائق علومها اي كونها موجودة في الذهن بوجود ظلي فمسلم لكن لا كلام في ذلك لانا نقول بان المقصود بالذات من النظر العلم القائم بالنفس المتعلق بالاشياء لا حصول معنى العلم في الذهن حتى يرد علينا ما ذكره وان اراد انه ليس المقصود بالذات من النظر حقائق العلوم القائمة بالنفوس المتعلقة

بالاشيار فذلک ممنوع بل الحق ان المترتب على النظر علم الشئ وهو قائم بالنفس قياما اصليا فالمقصود هي حقيقة العلم الجملة
القائمة بالنفس كما عرفت **قوله** واما التصرف فى معنى التوقف لما عرف القوم النظرى بما يتوقف على النظر ورد عليهم انه ما من
شئ الا ويحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر فلا يكون شئ متوقفا على نظر فلا يكون شئ نظريا فاجاب عنه البعض بان
التوقف ههنا عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط الفاء ولا شک ان الشئ يترتب على النظر وان كان يمكن ان يحصل بدونه
فيصح ان يقال وجد النظر فحصل الشئ فيكون الشئ متوقفا على النظر اى مترتبا عليه فيكون نظريا بالقياس الى صاحب النظر
وحاصلا بدون النظر لصاحب القوة القدسية فيكون بديهيا بالقياس اليه فالبديهة والنظرية تختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات وحاصل الجواب منع كون التوقف بمعنى امتناع الثانى اى المتوقف بدون الاول اى الموقوف عليه لجواز كون
التوقف بمعنى الترتب لا يخفى ان هذا الجواب غير مبنى على جواز تعدد العلل المستقلة لكن المجيب اورد حديث تجويز تعدد العلل
المستقلة سندا لكون التوقف بمعنى الترتب مستعملا فيما بينهم متداولا فى كتبهم ولا وجه لبناء الجواب على هذا التجويز لكن الشارح
قد جرى على عادته فى التاسى ببعض الاذكياء من المتاخرين ولعله توهم انه على ما قال المجيب يكون النظر والحدس كلاهما
علتين للشئ فانه يحصل لصاحب القوة القدسية بالحدس ولفاقد القوة القدسية بالنظر وهذا مبنى على جواز استناد شئ الى
علتين مستقلتين وهذا التوهم فى غاية السقوط اما اولا فلان النظر والحدس ليس شئ منهما علة مستقلة لحصول الشئ بمعنى
الموقوف عليه التام حتى يكون تجويز استناد حصول الشئ اليهما تجويزا لاستناد شئ واحد الى علتين مستقلتين بمعنى الموقوف
عليه التام بل الموقوف عليه التام هو مجموع علل حصول الشئ وليس ذلک المجموع هو النظر بل النظر من اجزائه ومتمماته واما ثانيا
فلان للشئ حصولات متعددة متغايرة وحصوله لصاحب النظر غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشئ المعلول للنظر والحدس
واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد بالعموم ليس بمحال اصلا فلو سلم كون النظر والحدس
علتين مستقلتين بمعنى الموقوف عليه التام فاستحالة المبنى عليه ممنوع كيف والواحد بالعموم يكون له علل مستقلة لاجل تعدد وجوده
فظهر ان ما توهم الشارح فى هذا المقام ليس له كثير معنى فضلا عن ان يكون له جدوى **قوله** وهو محال توارد العلل المستقلة
على معلول واحد شخصى محال لما ذكره لكنه بمعزل عما نحن فيه اذ المعلول ههنا واحد بالعموم له حصولان متغايران حصول بالنظر
وحصول بالحدس وتواردها على معلول واحد بالعموم وهو المتحقق ههنا ليس بمحال والدليل غير ناهض على استحالته اذ لو فرض
وجود احدهما وعدم الاخرى تحقق احد حصولات المعلول ولا يتحقق الآخر من حصولاته من دون لزوم الترجيح بلا مرجح او اجتماع
النقيضين **قوله** يلزم الترجيح بلا مرجح قال فى الحاشية لان الممكن كما يحتاج فى وجوده الى وجود العلة كذلک يحتاج
فى عدمه الى عدمها فلو كانت احدهما موجودة والاخرى معدومة ووجد المعلول ولم ينعدم بعدم الاخرى يلزم الترجيح

بلا مرجح فان المفروض ان كلا من علتي الوجود والعدم متحقق والا اجتمع النقيضان ولما كان العدم غير محتاج الى التاثير يلزم ترجح
المرجوح قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف فيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير في الوجود فعلته عدم علة الوجود ولو
لما فرض ان علة الوجود تحقق احدى العلتين لا بعينها كان علة العدم انتفائهما معا ولو سلم ان يكون علة العدم عدم احديهما
لا بعينها فلو وجد واحدة منهما يتعين ان علة العدم كانت عدم هذه العـ . فلم يتحقق علة العدم بناء على ان المفروض ان العلة
احدى العلتين لا بعينها بحيث لو وجدت واحدة منهما يوجد المعلول وبهذا النظر صرح الاستاذ في حاشية الحاشية ولا يخفى ان
النظر الثاني الذي هو بعد التسليم يصح من قبل القائلين بالتوارد على وجه البدلية لا من قبل من قال به على وجه التعاقب
او الاجتماع انتهى انت تعلم ان الدليل انما اقيم على ابطال توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي بان يكون لخصوصية
كل واحدة منها دخل في تحقق المعلول فانه لو جاز ذلك وتحقق احدى العلتين وانعدمت الاخرى لزم اما اجتماع النقيضين و
ذلك ان وجد المعلول وانعدم معا او الترجح بلا مرجح وذلك ان وجد المعلول فقط او انعدم فقط ولا يمكن ان يقال ان علة
الوجود احدى العلتين لا بعينها اذ على هذا يلغو خصوصية كل منهما ويكون العلة هي القدر المشترك والمفروض ان لخصوصية كل منهما دخل في تحقق
المعلول ثم لا يمكن ان يقال ان علة العدم انتفاء العلتين معا كيف واذا فرض ان علة الوجود كل من العلتين بخصوصها كان علة العدم عدم كل من العلتين بخصوصها
لا انتفائهما جميعا لان علة العدم عدم علة الوجود وعلة الوجود كل واحدة من العلتين بخصوصها فظهر سقوط ما ذكره من النظر الا
فان بناءه على ان العلة احدى العلتين لا بعينها وهو خلاف المفروض اذ الكلام على تقدير ان يكون العلة كل واحدة من
العلتين بخصوصها ويكون لخصوصية كل منهما مدخل في وجود المعلول واما النظر الثاني الذي هو بعد التسليم فايضا ساقط لان
علة العدم هي عدم علة الوجود وعلة الوجود هي كل من العلتين بخصوصها فكما ان علة الوجود على هذا التقدير متعددة كذلك
علة العدم اذ عدم المتعدد متعدد فاذا تحقق احدى العلتين بخصوصها وعدم الاخرى بخصوصها فقد تحقق علة الوجود وعلة العدم
معا فيلزم اما اجتماع النقيضين او الترجيح بلا مرجح وبناء النظر على وحدة علة العدم وهي لا تتصور على تقدير تعدد علة الوجود فاذا
تعددت علة الوجود ووجدت احدى علتيه لم يتعين ان علة العدم عدم هذه العلة الموجودة حتى يقال انه لم يتحقق علة العدم
عند وجود احدى علتي الوجود بل كما ان عدم هذه العلة الموجودة علة العدم كذلك عدم العلة الاخرى المعدومة علة العدم وهو
متحقق فتحققت علة العدم وهذا ظاهر بادنى تامل **قوله** فالحق ان الخصوصيات ملغاة فان قيل اذا كانت العلة حقيقة هي
القدر المشترك كانت العلة مبهمة والمعلول واحدا شخصيا فيلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو مما يابى عنه الوجدان السليم قلنا
الجاعل حقيقة واحد بالشخص هو المبدء الاول جل ذكره والعلل المتعددة التي حكمنا بكون خصوصياتها ملغاة وكون العلة
حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بالحقيقة بل هي من متممات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بالشخص

الی جاعل واحد بالشخص یستتم علیہ بواحد بالعموم یستحفظ وحدتہ العامۃ بتوارد خصوصیاتہ واستیفار الکلام فی ہذا المرام یستدعی خروجا عن المقام **قولہ** فتامل فیہ قال فی الحاشیۃ اشارۃ الی الجواب بان التحقیق الثابت بالبرہان ان الامر المصحح لدخول الفار ہو الترتب والترتب والاحتیاج امران متلازمان یستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون حصول الموقوف علیہ لان الترتب اثر کالظل للمترتب علیہ والاثر لا یتخلف عن المبدء فالعلاقۃ المصححۃ لدخول الفار بالحقیقۃ بین المعلول والقدر المشترک بین العلتین فی صورۃ التبادل والتعاقب انتہی ولعل التحقیق ان الوجود الشخصی بما ہو کذلک لا یترتب الا علی علۃ مستقلۃ واحدۃ بالشخص فترتبہ علیہا ہو احتیاجہ الیہا واما وجود الطبیعۃ فہو وان کان متحدا مع وجود الشخص لکنہ غیر مرہون بخصوص الوجود الشخصی فلا یکون وجود الطبیعۃ محتاجا الی علۃ الوجود الشخصی بما ہو کذلک نعم یکون مترتبا علیہا اذ یحصل بہا وان کان یحصل بغیرہا ایضا فیتحقق الترتب ہناک دون الاحتیاج فالشئ اذا حصل حصولا بدون النظر الشخص وکان لہ حصول آخر بالنظر لم یصدق انہ محتاج الی النظر ضرورۃ حصولہ بدونہ وصدق انہ مترتب علی النظر فالترتب بالذات کانہ اعم من الاحتیاج بالذات فافہم **قولہ** فالصواب فی الجواب ہذا ما ارتکبہ بعض الاذکیاء من المتاخرین وہو من افحش الاباطیل اذ علی ہذا لا یحصل القطع ببداہۃ بدیہی من البدیہیات اذ لا یجزم فی شئ بان شیئا من انحاء حصولہ غیر متوقف علی النظر حتی یجزم ببداہتہ ویجوز ان یکون مقطع البرہان مصادرات الہندسۃ نظریۃ حاصلۃ بلا نظر ویلزم ان لا یکون الجزئیات بدیہیۃ لجواز ان یتوقف حصولہا لبعض الاذہان فی بعض الاحیان علی النظر ویلزم ان لا یکون المشاہدات والحدسیات بدیہیات لجواز توقف حصولہا لبعض الاذہان علی النظر وما اعتذر بہ ہذا المرتکب عن ہذا من ان الحکم الحاصل بالمشاہدۃ او الحدس غیر الحکم الحاصل بالنظر والاول الذی ہو بدیہی لا یمکن حصولہ بالنظر لا یجدیہ شیئا لانہ انما یتم اذا کان البداہۃ والنظریۃ مختلفتین باختلاف انحاء الحصول وکان البداہۃ عبارۃ عن الحصول بلا نظر والنظریۃ عبارۃ عن الحصول بالنظر ولم یکونا حالتین لنفس الشئ ولم یکن النظری ما توقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر والبدیہی ما لم یتوقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر وہذا کلہ خلاف مذہب ہذا القائل واما اذا کان النظری ما توقف نحو من انحاء حصولہ علی النظر کانت الحدسیات والمشاہدات نظریۃ ولا یلزم من حصولہا بلا نظر بداہتہا علی رایہ قطعا ان یکون لبعض انحاء حصولہا متوقفا علی النظر ویصدق علیہا تعریف النظری بالمعنی الذی اختارہ ولا یصدق علیہا تعریف البدیہی بالمعنی المذکور اصلا وبالجملۃ فشناعۃ ہذا الرای اظہر من ان یخفی ومفاسدہ اکثر من ان تحصی **قولہ** من غیر تصرف فی معنی التوقف انت تعلم ان ہذا الجواب وان کان سالما عن التصرف فی معنی التوقف ففیہ مسخ لمعنی النظری والبدیہی **قولہ** لا یقال لما زعم المجیب ان معنی النظری ما توقف مطلق حصولہ علی النظر ومعنی البدیہی ما لا یتوقف حصولہ المطلق علیہ ورد علیہ انہ علی ہذا لا یتم استدلال القوم بلزوم الدور والتسلسل علی ابطال نظریۃ الکل لجواز ان لا

الی نظری لاینوقف علی نظری آخر بل یحصل بالحدس فاجاب عنہ الشارح بوجہین الاول ان ہذا لیس الزاما علینا اذ
الاستدلال المذکور لایتم عندنا فلا یجب علینا اتمام الاستدلال الثانی انہ لو فرض اتمامہ فبالقیاس الی فاقد القوۃ
القدسیۃ بما ہو فاقد فیکون کل نظری عندہ متوقف الحصول علی النظر فیلزم الدور او التسلسل وکلا الجوابین فی غایۃ السخافۃ
اما الاول فلان ہذا المجیب ان کان مجددا للاصطلاح من عند نفسہ فلا کلام معہ اذ لا مشاحۃ فی الاصطلاح والکلام کان معہم
فلا بد للمجیب من ان یجیب من قبلہم ولا مساغ لان یجدد اصطلاحا من تلقاء نفسہ وان کان مجیبا من قبلہم فعلیہ اتمام الاستدلال
الذی ذکرہ وحفظ ما یہجم علیہ اما الثانی فلان ہذا الاستدلال لایتم علی رای المجیب بالقیاس الی فاقد القوۃ القدسیۃ
بما ہو فاقد ایضا اذ لا یجب ان یکون فاقد القوۃ القدسیۃ فاقد الحدس فربما یحصل الحدس لمن لیس لہ قوۃ قدسیۃ
ایضا قال المص فیلزم تقدم الشئ علی نفسہ تقدم الشئ علی نفسہ باطل ببدیہۃ العقل والدور وہو توقف الشئ علی ما
یتوقف علی ذلک الشئ یستلزم تقدم الشئ علی نفسہ فیکون باطلا والدور لیس ہو بعینہ تقدم الشئ علی نفسہ حتی یکون ابطال
الدور ببطلان تقدم الشئ علی نفسہ مصادرۃ علی المطلوب کما ظنہ الامام ثم استحالۃ تقدم الشئ علی نفسہ بدیہیۃ اولیۃ
لا تحتاج الی بیان فضلا عن برہان وما یستدل بہ علی استحالتہ کما ذکرہ الشارح فیما یاتی منہ من ان الدور یستلزم
تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وکما یقال من ان الدور یستلزم ان یکون الشئ الواحد بما ہو کذلک موصوفا بالمتضایفین
اعنی العلیۃ والمعلولیۃ والتقدم والتاخر واللازم صریح البطلان وتجویزہ مستندا بما اشتہر من اجتماع العالمیۃ والمعلومیۃ
المتضایفین فی الواحد بما ہو کذلک فی علم الشئ بنفسہ لکان الزاما علی الذاہبین الی اتحاد العلم والعالم والمعلوم فی علم الشئ
بنفسہ ذاتا واعتبارا نعم والا فقد عرفت فیما سبق سقوطہ وکما قیل من ان الدور یستلزم کون کل من الدائرین محتاجا و
محتاجا الیہ والمحتاج المعلول لا یستلزم علۃ معینۃ محتاجا الیہ معینا والمحتاج الیہ المعین یستلزم المحتاج المعین فیلزم ان
یستلزم کل منہما صاحبہ بخصوصہ وان لا یستلزم بخصوصہ فلیس باظہر من المدعی اما الاول فلان کثیرا من الحکماء
ذہبوا الی کون کل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الی نہایۃ فلا یتحقق فی السلسلۃ الغیر المتناہیۃ ما بالذات فجوزوا تحقق
ما بالعرض بدون ما بالذات وان کان ہذا التجویز باطلا لکنہ یدل علی ان بطلانہ قد یختفی علیہم ولم یجوز الدور احد من البلہ
ایضا فلا ینبغی ان یدل علی استحالۃ الدور بما ہو اخفی استحالۃ منہ وکذا الثانی لما عرفت من تجویز بعضہم اجتماع المتضایفین
فی واحد فی علم الشئ بنفسہ وان کان تجویزہم باطلا وعدم تجویز احد تحقق الدور واما الثالث فلان دعوی عدم استلزام
المحتاج المعین المحتاج الیہ المعین کلیا ممنوعۃ ودعواہ جزئیا لا تفید لجواز ان یستلزم المحتاج المعین المحتاج الیہ المعین فی صورۃ
الدور فان استدل علی کلیۃ الدعوی ولم یناقش فی الاستدلال وسلم الدلیل عن المنوع والنقوض فمع ذلک کلہ یکون الدلیل

المقام على بطلان الدور اخفى بكثير من المدعى وهو بطلان الدور فيكون الاستدلال به عليه افحش قال المصـ بل بمراتب غير متناهية
تنبيه آخر على استحالة الدور تقريره ان في الواقع مقدمتان بديهيتان الاولى ان الشئ لا يغاير نفسه والثانية ان الموقوف
غير الموقوف عليه فلو لم يكن الدور مستحيلا وكان الشئ موقوفا على نفسه في الواقع كان غير نفسه في الواقع بحكم المقدمة الثانية ثم
نفسه عينه بحكم المقدمة الاولى فنفسه موقوف وموقوف عليه فيكون نفسه موقوفا ونفس نفسه موقوفا عليه فنفسه غير نفس نفسه
بحكم المقدمة الثانية ثم نفسه عين نفس نفسه بحكم الاولى فنفس نفسه موقوف وموقوف عليه فنفس نفسه موقوف ونفس نفس
نفسه موقوف عليه فنفس نفسه غير نفس نفس نفسه بحكم المقدمة الثانية ثم نفس نفس نفسه عين نفس نفسه وهلم جرا فيلزم تقدم
الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية ولا يمكن ان يقال ان تغاير الموقوف والموقوف عليه وان كان حقا في نفس الامر لكنه
ممنوع على تقدير الدور اذ في ذلك تسليم لما ادعينا من استحالة الدور نعم لو ادعى احد انه على تقدير المستحيل يلزم تقدم الشئ
على نفسه بمراتب غير متناهية بنى ذلك على المقدمتين المذكورتين توجه عليه ان صدقهما على التقدير مشكوك اذ لا جزم
ببقاء الاحكام الواقعية في عالم التقدير وان صدق المقدمة الاولى مناف للتسلسل اي التمادي لا الى نهاية لانه انما
يتصور على تقدير التغاير بين الشئ ونفسه وصدق المقدمة الثانية مناف للدور لانه يستدعي اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فالدور لا يستلزم التسلسل على ما قررنا فلا يتوجه شئ اذ المقصود الدلالة على استحالة الدور في الواقع بان الدور لو تحقق
في الواقع ولم يكن مستحيلا لصدقت المقدمتان المذكورتان لانهما واقعيتان والواقعي لا يصادم شيئا من الواقعيات فيلزم التسلسل
كما قررنا فعلم ان الدور مستحيل في الواقع ولا مجال لان يقال ان بقاء الاحكام المتحققة في الواقع في عالم التقدير مشكوك
فيه لان ذلك يكون اعترافا بما ادعيناه وهو استحالة الدور فافهم فان المقام دقيق **قوله** وليس المطلوب ههنا فان المطلوب
ههنا الدلالة على استحالة الدور والتسلسل اخفى استحالة منه فلا يصح الاستدلال باستحالته على استحالة الدور اما تقدم الشئ على
نفسه بمراتب غير متناهية فهو ابين استحالة من الدور فصح بيان استحالة الدور به **قوله** توضيحه مبنى الدليل على مقدمات الاولى
ان الكثرة الغير المتناهية معروضة للعدد الثانية ان كل عدد يمكن تضعيفه الثالثة ان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل
الرابعة ان زيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه الخامسة ان تناهي العدد يستلزم تناهي المعدود فلو وجدت كثرة
غير متناهية عرضها العدد بحكم الاولى وامكن تضعيفها بحكم الثانية وزاد عدد التضعيف على عددها بحكم الثالثة وكان زيادته على
عددها بعد انصرام آحاد عددها بحكم الرابعة واستلزم تناهي عددها تناهيها بحكم الخامسة فيلزم تناهيها مع فرضها لا متناهية
وقد تكلم المجادلون على بعض مقدماتها فمنهم من منع الاولى قائلا ان الكثرة الكانت غير متناهية من الجانبين لا تكون معروضة
للعدد لان كل عدد له مبدء متعين هو الواحد فالكثرة الغير المتناهية من الجانبين لا يمكن ان يعرضها عدد والا لتعين المبدء

بهذه الكثرة فلا تكون غير متناهية من الجانبين هف واذا جاز عند العقل ان يوجد نحو من الكثرة غير معروض للعدد فمن الجائز ان لا يعرض العدد للكثرة الغير المتناهية من جانب واحد ايضا و دعوى الضرورة غير مسموعة والحق ان منع هذه المقدمة منع لامر ضروري اولى لان الكثرة عبارة عن الآحاد و تحقق الآحاد بدون الاعداد لا يعقل اصلا فكلما تحقق الكثرة تحقق العدد و بالبديهة العقلية سواء كانت الكثرة متناهية او غير متناهية من جانب او من جانبين كيف والكثرة عبارة عن الوحدات ولا يمكن تحقق الوحدات بدون تحقق العدد و هذا ظاهر جدا و كون الواحد مبدء للعدد ليس بمعنى انه طرف من كميته حتى لا يمكن عروض العدد للكثرة الغير المتناهية بل بمعنى انه جزء من العدد فان العدد متالف من الآحاد او بمعنى انه اول الاعداد عند من جعل الواحد عددا او بمعنى انه عاد للجميع و مع ذلك فقياس الغير المتناهي من جانب على غير المتناهي من الجانبين فاسد لظهور الفرق بينهما كذا افاده خاتم الحكماء قدس الله سره ولك ان تقول في ازاحة ما توهمه القائل ان الكثرة الغير المتناهية مشتملة على كثرات كل منها كثرة متناهية والكان مجموع تلك الكثرات غير متناه والكثرة المتناهية مشتملة لا محالة على الواحد والمشتمل على المشتمل على الشيء مشتمل على ذلك الشيء فالكثرة الغير المتناهية مشتملة على الواحد فيكون الواحد مبدء لها بالضرورة فسقط ما توهمه اذ بناءه على ان الواحد ليس بمبدء لها ومنشاء الاشتباه هو عدم الفرق بين المبدء بمعنى الجزء و بين المبدء بمعنى الطرف ثم لو فرض ان الواحد مبدء للعدد بمعنى انه طرف له وان الكثرة الغير المتناهية لا طرف لها ولا مبدء فلا تكون معروضة للعدد كما توهمه لكنا اذا قسمنا الكثرة الغير المتناهية تحقق الطرف في كل من قسميها و هو الواحد فيكون كل من قسميها معروضا للعدد و يثبت المدعى بلا كلفة و بالجملة فالمقدمة الاولى غير قابلة للمنع و منهم من منع المقدمة الثانية و منعها اقرب من ان يصغي اليه اذ يجوز ان يكون تضعيف غير المتناهي محالا فلا بد لاثبات امكانه من دليل و ما قيل في اثباته من ان كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية و كل ما يصح انتزاعه قابل للتضعيف بالضرورة والا لبطل كونه لا تقفيا في غاية السقوط لان معنى كون كل مرتبة من مراتب العدد انتزاعية هو انه لا وجود بالذات لشيء من مراتب العدد الا في الذهن بعد انتزاع العقل و معنى كونه لا تقفيا ان انتزاع العقل لا يقف على حد لا يمكن بعده فيجوز ان يكون المعدودات موجودة غير متناهية بالفعل و تكون في الواقع منشاء لانتزاع العدد الغير المتناهي لكن يكون مراتب العدد التي ينتزعها العقل بالفعل متناهية لكن لا الى نهاية لا يمكن بعدها فغاية ما لزم مما ذكره امكان تضعيف مراتبه المتناهية التي ينتزعها العقل بالفعل و هو لا يجدي نفعا اذ لا خلف في الزيادة على تلك المراتب المتناهية ولا يلزم مما ذكره امكان تضعيف العدد الغير المتناهي الذي لا ينتزعه العقل بالفعل واما منشاء انتزاعه و هو المعدودات الغير المتناهية فليست انتزاعية ولا لا تقفية حتى يلزم مما ذكره امكان تضعيفه هذا وقد سلك الشارح لدفع ما في هذه المقدمة مسلكا آخر سياتي ان شاء الله تعالى و منهم من منع المقدمة الثالثة قائلا ان الامور الغير المتناهية غير

قابلة للزيادة والنقصان لكونهما من عوارض الكم من حيث التناهي نعم يمكن الحكم بالتساوي بين اللامتناهيين من حيث
عدم انقطاع آحادهما وبداهة كون الكل اعظم من الجزء في المتناهي مسلمة وفي غير المتناهي ممنوعة والحق ان هذا مكابرة مع
البديهة العقلية اذ لا مجال للانكار زيادة عدد التضعيف على العدد الاصل بعد تسليم امكان تضعيف الغير المتناهي فان انكار
زيادته انكار للتضعيف بالحقيقة كما لا يخفى **قوله** يجب ان يكون آحاد احدى الجملتين لان آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة
الاثنينيات وآحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالبديهة العقلية فلو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت
جملة وحدات غير متناهية ايضا ويكون عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات بالبديهة فيلزم ان يكون
عدد آحاد جملة الاثنينيات متناهيا لكونه قابلا للزيادة عليه قد فرض غير متناه هف هذا محصل كلام الشارح واعترض عليه
خاتم الحكماء قدس سره بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة لاجزاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية وضعف الآحاد
لكن ليست الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال لان كل اثنين اثنين من هذه المجموعات
زائد على كل احد واحد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات فيحصل سلسلة ويجمع الآحاد فيحصل سلسلة ويحكم بان آحاد السلسلة الاولى ضعف آحاد
الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم منه التناهي في نفس الامر انتهى وانت تعلم ان ما افاده
بمعزل عما اراد الشارح اذ غرضه انه لو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضا ولا ريب في ان
جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد معين قطعا ولا في ان جملة الوحدات ايضا جملة موجودة معروضة
لعدد معين ولا في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرام ذلك
العدد الآخر فيلزم تناهيه وقد فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات فيكون زيادة الاثنينيات على
الوحدات في الخلال لا بعد انصرام آحاد المزيد عليه كما زعم ولعله قدس الله سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد
احدى الجملتين اضعف من آحاد الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي اجزاء
الاثنينيات اضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد جملة الوحدات
وليس مراد الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية
وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف عدد آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك الجملة
فالاثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات وذلك
لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلا لان يزاد عليه فيكون متناهيا وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله
وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ هذه الوحدات

المتضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدء الى ما لا يتناهى لانا نقول العدد و
الوحدة مما يتكرر فيه فآحاد كل واحد من الجملتين معروضة للوحدات فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة
الاثنينيات الكثيرة ولا ريب في ان عدد آحاد الوحدات ضعف عدد آحاد الاثنينيات المأخوذة من سلسلة تلك الوحدات و
اعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدء لا يقبلها والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات انتهى هذا وقد بان
بما ذكر من البيان تقرير آخر للدليل سوى انه لو وجدت كثرة غير متناهية كانت معروضة لعدد معين البتة وكان عدد الاثنينيات
الموجودة في جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض لتلك الكثرة الغير المتناهية وكون العدد نصفا للآخر انما يتصور اذا كان ذلك العدد
متناهيا فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهيا وتناهي نصفه يستلزم تناهي نصفه الباقي ضرورة تساوي النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيا
لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فافهم **قوله** فاذا ضعفنا ذلك العدد قال في الحاشية يمكن ان يقال اذا ضممنا
اليها عددا آخر والا كانت متناهية صار العدد العارض للمجموع ازيد من عدد الاصل بالضرورة وزيادة العدد على العدد
لا يتصور الا بعد انصرام آحاد المزيد عليه لان المبدء لا يقبل الزيادة اذ ليس ما دونه عدد والاوساط منظومة على التوالي
لان بين الواحد والثلثة ليس الا الثاني وبعد الثالث ليس الا الرابع وهكذا فهي في الجانب المقابل للمبدء وهي على تقدير
اللاتناهي محال فيجب ان يكون متناهيا وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود وهذا النحو من التضعيف بمعنى ضم الآحاد الاخر الى
الاصل لو كانت متناهية مما لا يستحيل عند العقل فينبغي ان يراد من التضعيف الاجمالي هذا المعنى وهو كاف لاتمام الدليل
بلا مؤنة التكلف والتعسف ويراد بالاجمال عدم تعيين آحاد المزيد متناهية كانت ولا واعتبر كونه عقليا بناء على انه لا يجب
وجود الآحاد المزيدة في الخارج مقابل بكيفية تقديره وفرض الممكن لا يستلزم المحال وبالجملة اتمام الدليل لا يتوقف
على الترتيب والاجتماع بين تلك الامور في زمان او آن بل يكفيه الاتساق وانتظام مراتب الاعداد العارضة لها
مع مجرد حكم العقل بحصول الزيادة فيها بانضمام قدر ما اليها ولو كان متناهيا انتهى انت تعلم ان ما ذكره وان كان كافيا
لاتمام الدليل بلا مؤنة التكلف والتعسف لكن حمل كلام المصنف عليه لا يخلو عن تكلف من حمل التضعيف على مطلق الزيادة
والاجمال على عدم تعيين المزيد والعقلي على الفرضي **قوله** ومن ههنا يقترح اعلم ان البراهين المقامة على ابطال التسلسل
منها ما لا ينهض الا على ابطال لاتناهي الكميات المتصلة كالبرهان السلمي وكبرهان المسامتة ومنها ما لا ينهض الا على
ابطال لاتناهي الاعداد كبرهان التضعيف وبرهان الزوجية والفردية وبرهان التضايف ومنها ما هو ناهض على
ابطال لاتناهي الابعاد والاعداد كبرهان التطبيق فبرهان التضعيف غير ناهض على ابطال البعد الغير المتناهي لانه ليس
معروضا للعدد والغير المتناهي الا بعد فرض الاجزاء الغير المتناهية فيه وفرض الاجزاء الغير المتناهية فيه فرضا اجماليا عقليا لا يستلزم

فعلية تلك الاجزاء على تقدير تحقق البعد الغير المتناهي ولما لم يكن تلك الاجزاء بالفعل على ذلك التقدير لم تكن معروضة للعدد ولما لم تكن معروضة للعدد لم يكن تضعيف عدده اذ لا عدد له واما التضعيف كميته الغير المتناهية في الامتداد الواحدة بالعدد فامكانه ممنوع لا بد لاثباته من دليل فلاح ان وجود الامور الغير المتناهية بالغير لا بنفسها بل بمنشأ انتزاع غير باطل ببرهان التضعيف كما زعمه الشارح لان وجود الغير المتناهي بالعدد بمنشار الانتزاع ليس وجود الغير المتناهي بالعدد بالحقيقة كيف ولو بطل وجود الغير المتناهي بالعدد بمنشار انتزاعه بهذا البرهان لبطل لاتناهي اجزاء الجسم المتناهي المقدار التي هي اجزاء لا متناهية بالقوة فانها ايضا غير متناهية بالعدد موجودة بمنشار الانتزاع فلاتناهي الكمية بحسب المقدار انما يبطل ببراهين اخر كبرهان المسامتة وبرهان التطبيق فلاح سقوط ما ذكره الشارح **قوله** ولا يختص بالجاعلات اعلم ان برهان التضعيف انما يجري فيما خرج من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهي وكان معروضا للعدد فلاتناهي العلل الجاعلة والشرائط والمصححات والحوادث اللامتناهية من طرف الازل باطل بهذا البرهان سواء كانت مجتمعة او متعاقبة لان كل ما خرج من القوة الى الفعل معروض للعدد فلو كان ما خرج من القوة الى الفعل غير متناه من جانب الماضي كان معروضا للعدد الغير المتناهي فلينتهض البرهان على ابطاله ولا يبطل لاتناهي الحوادث في جانب المستقبل لان معنى لاتناهيها في جانب المستقبل هو انها غير واقفة عند حد فكل ما يخرج من القوة الى الفعل يكون متناهيا لكن لا الى حد معين ومعروضا للعدد وكل ما هو لم يخرج من القوة الى الفعل ليس متناهيا ولا معروضا للعدد فلا يظهر الخلف هناك اذ ما وجد بالفعل معروض للعدد ولا استحالة في قبوله التضعيف لكونه متناهيا وما لم يوجد بالفعل ليس معروضا للعدد فضلا عن ان يكون قابلا للتضعيف بخلاف لاتناهي الحوادث في جانب الماضي فانها لو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد لكونها خارجة من القوة الى الفعل فيقوم البرهان على ابطال لاتناهيها هذا ما يحكم به النظر الجليل واما النظر الدقيق فيحكم بان اللاتناهي في جانب الماضي واللاتناهي في جانب المستقبل سيان فانه اما ان يقال ان الماضي والاستقبال عبارة عن العدم حقيقة حتى يكون الماضي معدوما حقيقة عدما بعد الوجود والمستقبل معدوما حقيقة عدما قبل الوجود او يقال ان الماضي والمستقبل موجودان في وعاء الدهر وحاق الواقع ويكون المضي وكذا الاستقبال عبارة عن الغيبوبة الزمانية فالحوادث الماضية وكذا الحوادث المستقبلة كلها موجودات في الواقع فتكون معروضة للعدد في الواقع فلو كانت غير متناهية كانت معروضة للعدد الغير المتناهي فاذا ضعف كان عدد التضعيف زائدا عليه فيكون متناهيا هف فعلى هذا التقدير كما ينتهض البرهان على ابطال لاتناهي الحوادث في جانب المضي ينتهض على ابطال لاتناهيها في جانب الاستقبال فقد لاح ان ما تجشمه صاحب الافق المبين من انتهاض براهين ابطال التسلسل على ابطال لاتناهي الحوادث في جانب المضي لوجودها في وعاء الدهر وعدم انتهاضها على ابطال لاتناهيها في جانب الاستقبال

من خرافاته الوہمیة کیف والحوادث الماضیة والحوادث المستقبلة سواسیة فی وجودہا فی وعاء الدہر والانصرام والانعدام فی افق الزمان بلا فرق بینہما کما لا یخفی ووضح ان البرہان ناہض علی ابطال رای الحکماء القائلین بقدم الزمان ولاتناہی امتدادہ فی جانب الماضی وکون الزمان مع ما فیہ موجودا فی وعاء الدہر وکونہ ابدیا لامتناہیا فی جانب الاستقبال ولا ینتہض علی ابطال رای المتکلمین القائلین بابدیة العالم ولاتناہیہ فی جانب الاستقبال لانہم لا یقولون بکونہ موجودا فی وعاء الدہر بل المستقبل عندہم معدوم محض فلیس موجودا حتی یکون معروضا للعدد وفیساق البرہان وکل ما یخرج من القوة الی الفعل فہو متناہ ثم انہ ینقضی وینعدم ثم یخرج من القوة الی الفعل قدر آخر متناہ وہکذا کما افادہ خاتم الحکماء قدس سرہ من ان الفلاسفة جوزوا تسلسل المتعاقبات من جانب الماضی وانکروا جریان البراہین فیہا لعدم جریان ہذا البرہان فلان سلسلة المتعاقبات بتمامہا غیر موجودة انما الموجود قدر متناہ لان کل قدر وجد منہا انما وجد بعد انعدام قدر موجود قبلہ فالسلسلة الغیر المتناہیة المتعاقبة مجموعة مرکبة من القدر الموجود والمعدوم فلا تقبل تضعیف فی نفس الامر بعدہا وہل ہذا الا کتضعیف المجموع من الواقعی والعنقاء واذا تقرر ہذا فنقول ان من شرط جریان ہذا البرہان الاجتماع وح لا ینفع ہہنا ای فی ابطال التسلسل فی مبادی النظر فان مبادی النظر من معدات المطالب لا یجب اجتماعہا اصلا واذا لم تجتمع لا یجری فیہا ہذا البرہان انتہی لا یدری محصلہ فان الفلاسفة لما ذہبوا الی وجود المتعاقبات بحسب الوجود الزمانی فی وعاء الدہر بلا تعاقب فلا مجال لانکار انتہاض البراہین علی ابطال التسلسل فیہا لاجتماعہا فی وعاء الدہر وترتبہا بالطبع او بالعلیة اما جریان ہذا البرہان فیہا فظاہر اذ المتعاقبات لما کانت موجودة بتمامہا فی وعاء الدہر کانت معروضة للعدد فیکون عددہا قابلا للتضعیف فلا یکون الا متناہیا وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود فقولہ فالسلسلة الی آخرہ ان اراد بہ ان سلسلة المتعاقبات الغیر المتناہیة مرکبة من الموجود والمعدوم الصرف فہو غیر مستقیم علی رای الفلاسفة اذ جمیع المتعاقبات موجودة عندہم فی وعاء الدہر وان اراد انہا مرکبة من الموجود والمعدوم الزمانی فلا نسلم انہ لا یقبل التضعیف فی نفس الامر بالمعنی الذی نحن بصددہ ضرورة انہا معروضة للعدد وکل عدد قابل للتضعیف فیکون عددہا متناہیا وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود ثم ظاہر کلامہ یدل علی انہ لا بد فی جریان ہذا البرہان من قبول المتعاقبات انفسہا للتضعیف ولیس الامر کذلک ولا حاجة بنا الی تصحیح ذلک بل یکفینا ان نقول انہا معروضة للعدد وعددہا قابل للتضعیف فہو متناہ وتناہی العدد یستلزم تناہی المعدود وقد صححنا قبول کل عدد للتضعیف فیما سبق فقد ظہر ان ہذا البرہان نافع فیما نحن فیہ ای ابطال التسلسل فی مبادی النظر وان جاز ان لا تجتمع فافہم **قولہ** انما یجری فیما ہو معروض العدد ہذا البرہان وما یحذو حذوہ کبرہان الزوجیة والفردیة انما یجری فی العدد او فی ما ہو معروض للعدد فہذا البرہان یقتضی بکون العدد متناہیا لاجل کونہ قابلا للتضعیف وعدم امکان التضعیف من دون تناہی المزید علیہ لا تناہی

المعدودات فانما يدل عليه باستلزام تناهي العدد تناهي المعدود وكذا برهان الزوجية والفردية فان حاصله انه لو وجدت امور
غير متناهية بالفعل كانت معروضة للعدد قطعا والعدد اما زوج فينقسم بمتساويين فالنصف الاول متناه لكونه محصورا بين المبدء
ومبدء النصف الثاني وكذا النصف الثاني لتساوي النصفين فالمجموع المتناهيين متناه فالكل متناه واما فرد فبانتقاص واحد
يصير زوجا فيؤول الى الاول ويساق الكلام الى آخره فهذا البرهان ايضا يبطل تناهي العدد اولا وتناهي المعدود بواسطته
فان الزوجية والفردية من الاعراض الاولية للعدد وانما يوصف بهما المعدود بواسطته فقد وضح ان هذا البرهان لبطلان
لاتناهي العدد وبواسطته لبطلان لاتناهي المعدود فكل ما هو معروض للعدد فانه متناه بهذا البرهان سواء كان من الماديات
او من المجردات او مختلطا من القبيلتين والقول بان معروض العدد انما هو الطبيعة المادية سخيف باطل كما ستقف ان شاء الله
تعالى هذا واعلم انه قد عد برهان الزوجية والفردية من البراهين الموقوفة بها وقد يشكك فيه تارة بانه يجوز ان يوجد كثرة غير
متناهية ولا تكون معروضة للعدد وقد نبهناك على فساد هذا الوهم فيما سبق فتذكر وتارة بان الزوجية والفردية من خواص العدد
المتناهي واجيب عنه بانهما نقيضان فكيف يرتفعان واعترض عليه خاتم الحكماء قدس سره بان الزوجية الانقسام بمتساويين
والفردية الانقسام الى زائد وناقص بواحد وعدم الانقسام بمتساويين عما من شانه الانقسام بهما بعد الزيادة او النقصان وغير
المتناهي لا ينقسم الا بقسمين احدهما متناه والآخر غير متناه زائد على القسم المتناهي بمراتب غير متناهية فغير المتناهي لا يتصف
بشيء من الزوجية والفردية ولو تنزلنا وسلمنا ان الفردية عدم الانقسام بمتساويين فنقول هذا المفهوم اعم مما احد قسميه ناقص
بواحد ومما احد قسميه ناقص بازيد من احد والذي يصير منقسما بمتساويين بزيادة واحد او نقصانه هو القسم الاول لا الثاني وغير
المتناهي فرد بهذا المعنى كيف وغير المتناهي انما ينقسم الى متناه والى غير متناه ولا يصير المتناهي بزيادة واحد غير متناه ولا غير المتناهي
بنقصان واحد متناهيا فلا يصير بزيادة واحد او نقصانه زوجا وانما هذا الحكم فيما قسماه زائد وناقص بواحد هذا كلامه الشريف وهذا
الكلام في غاية الدقة والمتانة فان قيل ان غير المتناهي اذا نقص منه واحد يصير متناهيا قطعا لانه اذا نقص منه واحد تحقق مرتبة
من مراتب العدد غير المرتبة التي كانت قبل نقصانه فتلك المرتبة التي حصلت بعد بالنقص الواحد تكون اقل من المرتبة
المشتملة على تلك المرتبة وذلك الواحد فتكون متناهية لكونها قابلة لان يزاد عليه عدم امكان الزيادة على شيء بدون تناهيه
واذا كانت تلك المرتبة متناهية كانت المرتبة التي تشتمل عليها وعلى ذلك الواحد ايضا متناهية لانها زائدة على المتناهي بواحد الزائد
على المتناهي بقدر متناه متناه فلا يصح قوله ولا غير المتناهي بنقصان واحد متناهيا قلت هذا دليل على حياله لابطال اللاتناهي
العدد بالفعل لا تعلق له ببرهان الزوجية والفردية وكلامه قدس سره على ذلك البرهان كما لا يخفى **قوله** اذ معروضهما
بالحقيقة هي الطبيعة المشتركة اعلم انهم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل وان العرض الواحد لا يقوم باكثر

من موضوع واحد فاورد عليهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود هو ان العرض لو احدا لا يقوم
بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة واما قيام
عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك بمستنكر والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد واحد وزعم
بعض المتاخرين ان هذا الجواب غير تام اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكروا لزم قيام المحصل بغير
المحصل فسلك مسلكا آخر للتفصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكر عروض العدد
للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الواحدات والطبيعة
المشتركة بينها هي الطبيعة المادية ولا يذهب على ذي مسكة ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يعول
عليه اما اعتراضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل بغير المحصل فلانه لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض
كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا مساغ ههنا
للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاشياء فيكون تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بما
ليس بحقيقة محصلة واما جوابه الذي تجشمه فلوجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فمحله اعني منشأ انتزاعه هو مجموع
محال الآحاد ومناشئ انتزاعها فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وعمرو وخالد مثلا انتزع العقل
من كل منها واحدا فيتحقق ثلثة آحاد منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وموضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان
العدد عرض والعرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله وموضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص
المحل مع ان اللازم خلف باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اصلا كما يقال
الاجناس العالية عشرة فلا مجال هناك للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة فجل ما زعمه هذا القائل سخيف
باطل ليس تحته طائل **قوله** وانما هي طبيعة مادية هذا بناء على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الطبيعة النوعية انما يتكثر افرادها وتشخصاتها اذا كانت مادية
وان اختلاف تشخصات افرادها يستند الى اختلاف استعدادات موادها كما سيأتي ان شاء الله تعالى وستعرف ان شاء الله سبحانه ما هو الحق في ذلك **قوله**
وانت خبير بما فيه قال في الحاشية اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصداق والكثرة بحسب الاجزاء بين اذ معروض هذه بحسب
الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضة فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي
في الكثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال العقول عشرة وكثيرة يعني ان مجموع آحادها كذالك لا ان ههنا طبيعة واحدة
مشتركة بينها هي العقل هذا اذا قلنا ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض
الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحضة يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة بينها فتامل ففيه نظر دقيق بعد انتهى

ولعل حاصل النظر المنصوص عليه لقوله ففيه نظران الكلية والمجموعية وما يقابلهما اعني الجزئية من عوارض الكم بالذات فهما من عوارض
العدد بالذات فمجموع الآحاد المحضة التي هي اجزاء كثيرة ولذلك المجموع انما يصير كلا ومجموعا بعروض العدد اياه وعروض العدد
اياه انما يمكن ان كان بين اجزاء ذلك المجموع طبيعة مشتركة لما عرفت سابقا من ان موضوع العدد هي الطبيعة المشتركة والا لزم
قيام عرض واحد بالكثير اذ قد وجب ان يكون بين اجزاء مجموع الآحاد الذي فرض معروضا للعدد طبيعة مشتركة فلا يجدي الفرق
بين كثرة الافراد وكثرة الاجزاء شيئا اذ كما ان كثرة الافراد تستدعي طبيعة مشتركة بينها كذلك كثرة الاجزاء تستدعي طبيعة مشتركة
بينها بلا فرق ولعل النظر المشار اليه بقوله فتامل ففيه نظر دقيق بعد هو انه يصح ان يقال العقول عشرة مع انها لا تشترك في
طبيعة مادية فعلم ان الاتصاف بالكثرة غير مختص العروض بالطبيعة المادية كما زعمه بعض المتاخرين الذي نقل الشارح كلامه
وانت تعلم ان الكثرة على نحوين الاول الكثرة بحسب الاجزاء وهي من شان المركبات والمجموعات والثاني الكثرة بحسب المصداق
والافراد وهي من شان الكليات والنحو الثاني اعني الكثرة بحسب الافراد على قسمين الاول كثرة الكلي بحسب افراده التي ذلك
الكلي ليس عرضيا له كما يقال الانسان كثير بحسب الافراد بمعنى ان افراده التي هو نوع لها كثيرة والثاني كثرة الكلي بحسب
افراده التي ذلك الكلي عرضي لها كما يقال الكاتب كثير بحسب الافراد بمعنى ان ما يصدق هو عليه من الافراد الانسانية كثير
فالكثرة بحسب الاجزاء وان استلزمت ان يكون معروضها معروضا للعدد لكن لا تستلزم ان يشترك الاجزاء في طبيعة ولا
يستلزم عروض العدد لشيء ان يكون بين اجزائه طبيعة مشتركة فانه يمكن ان يقال مثلا زيد واحد والسواد واحد وهما اثنان
فذانك الاثنان كثير بحسب الاجزاء معروض للعدد كما لا يخفى وليس بين زيد وبين السواد طبيعة مشتركة ولا مساغ لانكار عروض
العدد لهما كيف وكل منهما واحد قطعا والوجدان ان هما الاثنان فقد عرض لهما العدد و اشتراك مفهوم عرضي بينهما مع عدم اشتراكهما
في طبيعة جوهرية لا يجدي من ذهب الى ان معروض العدد طبيعة مشتركة مادية نفعا اذ لا يلزم من اشتراك اثنين في الشيئية
والوجود وغيرهما من المفهومات العامة اشتراكهما في طبيعة مادية كما لا يخفى واما الكثرة بحسب الافراد فهي ان كانت من النحو
الثاني فلا يجب عنها ان يكون بين تلك الافراد طبيعة ذاتية مشتركة اصلا فضلا عن ان يكون طبيعة مادية مشتركة بينها كما
زعم فان الشيء والموجود والمعلوم مثلا كثير بحسب الافراد وهي جواهر واعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض في ذاتي
اصلا وان كانت من النحو الاول وجب ان يكون تلك الافراد مشتركة في ذاتي لكن لا يجب اشتراكها في طبيعة مادية فان الجوهر مثلا
ذاتي لما تحته وكثير بحسب الافراد وافراده مجردات كالعقول وماديات كالاجسام والمجردات والماديات لا تشتركان في طبيعة
مادية وكذا المجردات في انفسها لا تشترك في طبيعة مادية وكذا الكيف جنس عال لما تحته وكثير بحسب الافراد مع ان الكيفيات القائمة
بالمجردات لا تشارك الكيفيات القائمة بالماديات في طبيعة مادية الا ان يقال ان التعلق بالموضوع في الاعراض ينوب مناب التعلق

بالمادة فقد وضح بهذا التفصيل ان مازعمه بعض المتاخرين من كون معروض العدد والكثرة هي الطبيعة المادية لا يصح مطلقا سواء
اريد بالكثرة الكثرة بحسب الافراد او اريد بها الكثرة بحسب الاجزاء او اعم منهما وان ما يشعر به كلام الشارح في الحاشية من
ان الكثرة بحسب الاجزاء لا تستلزم ان يكون هناك طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية وان الكثرة بحسب الافراد تستلزم
ان يكون هناك طبيعة مشتركة مادية في غاية السخافة اذ قد عرفت ان الكثرة بحسب الاجزاء والكثرة بحسب الافراد سيان لا
فرق بينهما في ذلك الحكم وما ذكر من النظر في غاية السقوط اما اولا فلما عرفت من ان عروض العدد وعروض الكثرة لا يستدعي
طبيعة مشتركة فضلا عن ان تكون مادية واشتراك عرضي لا يجدي لان معروض العدد هو الذي يكون منشأ لانتزاعه
ومنشأ انتزاعه هي الآحاد لا العرضي المشترك بينها اذ لا تحقق لذلك العرضي الا بالعرض بتحقق تلك الآحاد المعروضة لذلك
العرضي على ان الكلام في ان عروض العدد يستدعي اشتراك طبيعة مادية واشتراك عرضي بين اثنين لا يستلزم اشتراك
طبيعة مادية بينهما واما ثانيا فلان كون الكلية والجزئية اولا وبالذات من عوارض الكم وان اشتهر بين جمهور الفلاسفة لكنه غلط
فاحش لان الكم المنفصل هو العدد امر انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشأ انتزاعه لتالفه من الوحدات التي
هي انتزاعية فمصداق التعدد والكلية والجزئية اولا وبالذات هو منشأ انتزاع العدد لا العدد نفسه واما ثالثا فلان المقدمة القائلة
الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة مستدركة لا مدخل لها حتى لو اسقطت تم الكلام اذ حاصله ان الاجزاء لكونها كثيرة معروضة
للعدد بالضرورة وعروض العدد يستدعي اشتراك الطبيعة بينها بناء على ما زعم **قوله** ويمكن الاستدلال ببرهان التضايف حاصل
هذا البرهان انه على تقدير لا تناهي العلل في جانب الازل او لا تناهي المعلولات في طرف المستقبل يلزم زيادة عدد احد المتضايفين
على عدد المتضايف الآخر واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الفلاني مثلا له علة مستندة الى علة سابقة وهي
الى اخرى سابقة وهكذا الا الى نهاية تحقق في ذلك المعلول معلولية المحضة وليس فيه علية لانا فرضناه المعلول الآخر واما فوقه
ففي كل من آحاد تلك السلسلة اللامتناهية علية بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة
ويكون عدد المعلوليات اكثر من عدد العليات بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول وهو علة
لمعلول آخر وهو لثالث وهكذا الى لا نهاية بالفعل لزم بالضرورة ان يكون عدد العليات اكثر من عدد المعلوليات بواحد اذ في
العلة الاولى علية وليس فيها معلولية وفيما دونها الا الى نهاية يتحقق في كل من آحاد السلسلة علية ومعلولية معا واما بطلان
اللازم اعني زيادة عدد احد المتضايفين وهما ههنا العلية والمعلولية على عدد المتضايف الآخر فلان التضايف نسبة لا تحقق
الا بين اثنين ومن الضروري ان يكون بازاء كل واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فيجب تساوي عدد
المتضايفين بالضرورة ولعلك قد تفطنت مما ذكرنا بان هذا البرهان كما يبطل لا تناهي الحوادث في جانب الازل يبطل

لاتناهيها في جانب المستقبل فبطل به مذهب الفلاسفة القائلين بازلية العالم والبطلان جميع الحوادث من الازل الى الابد موجودة في وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينها فاذا عين واحد من آحاد السلسلة اللامتناهية وقيس الى علله السابقة كان معلولا صرفا وماقبله علة ومعلولا معا ولو اقيس الى معلولاته اللامتناهية كان علة صرفة وما تحته علة ومعلولا معا فيلزم زيادة عدد احد المتضايفين على عدد المتضايف الآخر على التقديرين وكذا يبطل مذهب القائلين بحدوث العالم مع القول بلاتناهيه في جانب الابد ووجود الحوادث في وعاء الدهر كما هو مذهب صاحب الافق المبين ولا فرق بين لا تناهي الحوادث في جانب الازل وبين لاتناهيها في جانب الابد في جريان هذا البرهان والقول بان اللاتناهي في جانب الاستقبال انما هو بمعنى انه لا يقف على حد لايتعداه بخلاف اللاتناهي في جانب المضي اذ الحوادث الماضية قد خرجت من القوة الى الفعل فلا يتصور لاتناهيها بهذا المعنى في غاية السقوط اذ اللاتناهي بالاانقضي انما يتصور بحسب الامتداد الزماني لا بحسب الوجود الدهري والكلام في وجودها الدهري نعم لايبطل بهذا البرهان مذهب المليين القائلين بابدية العالم لان الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهي اللاتقفي عندهم وحيث وجودها في الدهر كما يراه الفلاسفة من افاحش الاباطيل عندهم **قوله** وفيه نظر توهم الناظرون في برهان التضايف ان محصل البرهان انه على تقدير لاتناهي العلل او لاتناهي المعلولات يلزم تحقق معلول آخر تحقق فيه المعلولية دون العلية او تحقق علة اولى تحقق فيها العلية دون المعلولية فيلزم تحقق المعلولية بدون العلية او العلية بدون المعلولية فيلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر ثم اعترضوا على البرهان بان العلية المضايفة للمعلولية المتحققة في المعلول الاخير هي العلية المتحققة في علة السابقة عليه وهي متحققة وكذا العلية المتضايفة للعلية المتحققة في العلة الاولى هي المعلولية المتحققة في معلولها المتاخر عنها فلا يلزم تحقق احد المتضايفين بدون الآخر نعم لو كان مضايف المعلولية المتحققة في الشئ العلية المتحققة في ذلك الشئ ومضايف العلية المتحققة في الشئ المعلولية المتحققة في ذلك الشئ لزم من تحقق المعلول الاخير مع لاتناهي العلل وتحقق العلة الاولى مع لاتناهي المعلولات وجود احد المتضايفين بدون الآخر وهذه الشبهة انما تتوجه على ما فهموا من البرهان ولا مساس لها بما قررناه كما لا يخفى فتفكر فانه دقيق قال في الحاشية ان قيل ان لزوم الزيادة بين لانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير معلول محض وما فوقه الى ما لايتناهى علة ومعلول معا قلنا انما يلزم الزيادة باعتبار علية ما فوق المعلول الاخير مع معلوليته التي غير مضايفة لها بل هي اجنبية بالقياس الى هذه العلية وهكذا في كل فوقاني واذا لم تعتبر مع تلك الاجنبية بل مع مضايفها فلا يلزم الزيادة فلزومها مع اعتبار الاجنبي لا ينافي ما يقتضيه التضايف من التكافؤ وجودا وعدما في الواقع لا يقال بعد ثبوت المساواة بحسب العدد بين المتضايفين نقول ان عددهما متكافيان فيما فوق المعلول الاخير مع قطع النظر عن تطبيق احد المتضايفين بمضايفه الآخر

فبقي في المعلول الآخر معلولية لا يكافي لها عدد فيلزم ان يتحقق شئ من المتضايفين في السلسلة المفروضة بدون مضايفه فلا يتكافيان في الوجود ايضا وان لم نقدر على تعيينه فلا اشكال اذ ليس الكلام في تطبيق احد المتضايفين مع متضايفه الآخر بل في تطبيق عدد احدهما مع عدد الآخر مع عزل النظر عن كونه متضايفا اولا لانا نقول لا ريب في ان الكلام في تطبيق احد المتضايفين مع الآخر لا مع الاجنبي ولو قطع النظر عن كونه مضايفا فلا نسلم الاستحالة في التزايد والتناقص اذ التساوي والتكافؤ في العدد من لوازم المتضايفين من حيث هما متضايفان فيجوز ان يكون عدد العليات ازيد وعدد المعلوليات انقص فيما فوق الاخير ووجود واحد من كل منهما مع واحد من الآخر لا يقتضي التساوي لان عدم تناهيهما يقتضي ان لا يقف التطابق على حد سواء كان احدهما زائدا او لا الا ترى ان الشهور اكثر من السنين مع ان السنين لا تقف في التطبيق مع الشهور على حد غاية الامر ان مرتبة الزائد لا تتعين فتفكر تفكرا صحيحا انتهى وانت تعلم ان حل ما ذكره سفسطة لان لنا مقدمات صادقة في الواقع قطعا الاولى ان العلية والمعلولية متضايفتان الثانية انه لا يمكن تحقق احد المتضايفين وتعقله بدون تحقق الآخر وتعقله الثالثة ان متضايفا واحدا لا يمكن ان يكافي ويوازي اكثر من واحد بل يجب ان يكون بازاء واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فحسب فلا يمكن ان يكون بازاء علية واحدة معلوليتان او اكثر او بازاء معلولية عليتان او اكثر وهذه المقدمات الثلث ضرورية غير قابلة للمنع وبعد تمهيدها نقول لو وجدت علل غير متناهية وتسلسلت من دون ان يكون هناك علة اولى وانتهت السلسلة الى المعلول الآخر الذي هو معلول محض او ابتدرت سلسلة من العلة الاولى وتمادت لا الى نهاية اخيرة ولم يوجد هناك معلول آخر كان على الاول عدد المعلوليات زائدا على عدد العليات وعلى الثاني عدد العليات زائدا على عدد المعلوليات واللازم باطل اما الملازمة فلانه على تقدير وجود السلسلة اللامتناهية باسرها في الواقع يكون معروضات المعلولية اكثر عددا من معروضات العلية بواحد على التقدير الاول اذ المعلول الآخر معروض للمعلولية فقط وكل واحد مما فوقه معروض للعلية والمعلولية معا ويكون معروضات العلية اكثر عددا من معروضات المعلولية على التقدير الثاني اذ العلة الاولى معروضة للعلية فقط وكل واحد مما دونها معروض للعلية والمعلولية معا فعلى التقديرين يكون عدد احد المتضايفين اعني العلية او المعلولية زائدا على عدد الآخر في تلك قطعا واما بطلان اللازم فلان المضايف الزائد المتحقق في تلك السلسلة اعني العلية او المعلولية اما ان لا يكون مضايفا لشئ وهو باطل بالمقدمة الاولى والثانية او يكون مضايفا فمضايفه اما ان يكون خارجا عن تلك السلسلة وهو ظاهر البطلان لانه يستلزم وجود مضايف بدون مضايفه اذ لا تعلق لخارج تلك السلسلة او داخلا في تلك السلسلة فيلزم ان يكون معلولية واحدة مضايفة لعليتين او علية واحدة مضايفة لمعلوليتين وهو باطل بالمقدمة الثالثة ولا يخفى ان ما ذكره لا يمس هذا البيان **قوله** فيجوز ان يكون بين الخ حيثية وكل واحد منهما متناه قال في الحاشية وما قيل في الجواب من

ان ہذا الحکم الاجمالی علی وجہ الاستغراق بحیث یتناول الجملۃ ایضاً کما یقال ان بین ہذا الطرف وایۃ نقطۃ تفرض اوحد فیہ دون
الذراع فہذا الحظ دون الذراع وہکذا اذا صدق علی الاستغراق الشمولی ان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغہ الترتیب فیہا
دون الخمسین فیصدق ان الجملۃ دون الخمسین والاصل ان الحکم اذا استغرق لکل واحد مطلقاً منفرداً کان او ملحوظاً مع الاجتماع
کان ذلک الحکم علی الجملۃ ایضاً بخلاف ما اذا اختص بکل واحد بشرط الانفراد فانہ قد یغایر حکم الجملۃ فاذا صدق الحکم علی الاستغراق
ان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغہ الوجود والترتیب فیہا متناہ لیصدق بالضرورۃ ان السلسلۃ بتمامہا متناہیۃ فلیس بشیٔ لانہ
ان ارید بقولہ ای ما بلغہ الوجود والترتیب اعم من الواقع بین الحیثیتین فالحکم الکلی ممنوع وان ارید کل ما وجد بین الحیثیتین فلا یلزم
تناہی الجملۃ لان الجملۃ لیست کذلک انتہی والحاصل انہ ان استدل بتناہی کل ما وقع بین حیثیتین علی تناہی الکل ازیح
بان حکم الکل الافرادی غیر حکم الکل المجموعی وان استدل بان من مبدء السلسلۃ الی ای ما بلغہ الوجود والترتیب فیہا
متناہ علی تناہی الکل منعت ہذہ القضیۃ کلیۃ **قولہ** وقد یبرہن علی ابطال الدور والتسلسل جمیعاً انت تعلم ان اللازم من
ہذا البرہان علی تقدیر الدور والتسلسل ہو وجود ما بالعرض بدون ما بالذات وہذا اللازم وان کان بین الاستحالۃ لکنہ لیس
بابین استحالۃ من الدور وکیف وقد ذہب جم غفیر من الحکماء الی تجویز وجود ما بالعرض بدون ما بالذات حیث ذہبوا الی قدم
العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبلہ لا الی نہایۃ ولم یذہب احد من البلہ والصبیان الی تجویز الدور فلا یصح تعلیل
استحالۃ الدور باستحالۃ وجود ما بالعرض بدون ما بالذات کما لا یخفی قال فی الحاشیۃ لا یخفی ان البرہان یفید تحقق ما ہو
موجود بالذات کاثبات وجود الواجب تعالی لذاتہ فی سلسلۃ الجاعلات ولا یفید ابطال الامور الغیر المتناہیۃ مطلقاً
کالمعدات والشرائط والمعلولات انتہی لا یخفی ان ہذا الکلام لیس لہ معنی لان ہذا البرہان کما یفید اثبات انتہاء سلسلۃ
الجاعلات الی موجود واجب بالذات کذلک یفید انتہاء سلسلۃ المعدات والشرائط الی معد وشرط سابق علیہ لان
کل ما ہو متوقف علی معد وشرط سابق علیہ فانہ حادث لا محالۃ فاما ان ینتہی سلسلۃ الحوادث فی طرف المبدء الی حادث
لا یکون قبلہ حادث بل یکون ذلک الحادث فائضاً من القدیم بلا واسطۃ معد وشرط فیکون سلسلۃ المعدات متناہیۃ
ولا یکون سبیل الی اللاتناہی المعدات والشرائط او لا ینتہی سلسلۃ الحوادث الی حادث کذلک بل یکون کل حادث مستنداً
الی حادث قبلہ لا الی نہایۃ فیکون کل من الحوادث ما بالعرض بالقیاس الی سابقہ وموقوفاً علیہ لا یکون شیٔ منہا ما بالذات
فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ولا یمکن القول بانتہاء السلسلۃ الی حادث یکون مستنداً الی الواجب تعالی
بلا توسط حادث حتی یمکن القول بتحقق السلسلۃ لاجل استنادہا الی الواجب سبحانہ لان ذلک خلاف المفروض واذا لم
ینتہ السلسلۃ الی الواجب بالذات اکمن عدمہا راساً فلا تکون موجودۃ لان الممکن ما لم یجب لم یوجد ولا یجب ما لم یمتنع

جميع انحاء عدمه ولا يمتنع جميع انحاء عدمه ما لم يستند الى الواجب بالذات فقد لاح ان هذا البرهان كما يبطل لاتناهي الجاعلات
يبطل لاتناهي الشرائط والمعدات نعم لا يبطل بهذا البرهان لاتناهي المعلولات في جانب الابد لان ما بالذات اعني العلة
الاولى موجود وكل ما هو مسبوق بها فهو بها بالعرض بالقياس اليها انما يلزم على تقدير ابدية العالم وجود ما بالعرض بدون ما
بالذات ولعلك قد تحدست مما ذكرنا ببطلان ما زعمه الحكماء من قدم العالم ولاتناهي الحوادث في جانب الازل وقدم
الانواع بتوارد الاشخاص ومسبوقية كل حادث بحادث قبله وما ارتكبوا في ربط الحادث بالقديم من صدور كل حادث بتوسط حادث
آخر لا الى نهاية ولم يتفطنوا بان هذا ليس من ربط الحادث بالقديم في شيء وانما هو قطع الربط لما عرفت من انه على هذا لا يمكن
القول باستناد الحوادث الى الواجب سبحانه وبسط الكلام في هذا المرام يستدعي خروجا عن المقام هذا وليعلم ان من اقوى
البراهين المشهورة فيما بين الحكماء المأثورة عن القدماء المقبولة عند ارباب التحقيق واصحاب التدقيق البرهان المسمى ببرهان
التطبيق والشارح مع تعرضه لاكثر البراهين الغث منها والسمين والرخيص منها والثمين اعرض عنه اما تساهلا في التفصيل
والتبيين او اتباعا لبعض المتأخرين الزاعمين عدم جريانه في ما لا وضع له والكان زعمه من الاباطيل الغنية عن التوهين
او ادعانا لصاحب الافق المبين فانه طرشيق بذلك البرهان المتين واما نحن فما نجد من النفس رخصة في تركه راسا ولا نرى في التعرض له
مع اعراض الشارح عنه باسا فلنقرر البرهان ثم نصلح ما عرض لبعض المتأخرين من الطغيان ثم نعالج ما عرض لصاحب الافق المبين من
الهذيان فنقول لو ذهبت سلسلة مرتبة او جملة منفردة لا الى نهاية فلنفرز منها جملة متناهية الى مرتبة معينة حتى يحصل هناك
جملتان منسقتان او متصلتان احديهما مبتدئة من مبدء مفروض للاصل والاخرى من تلك المرتبة المعينة ويكون الجملة الثانية
جزء من الجملة الاولى فاذا اطبقنا بين مبدء الجملتين بحيث لا تختل انساقهما او اتصالهما تطبيقا اجماليا عقليا بحيث يقع بازاء كل مرتبة
من احديهما مرتبة من الاخرى لا الى نهاية فاما ان يتساوى الجملتان فيلزم تساوي الكل والجزء او يفضل الاولى على الاخرى
ولا سبيل للفضل والزيادة الى المبدء لتطابق المبدئين ولا الى الاوساط لانساقها واتصالها فيجب انتقال الزيادة الى
الجانب الآخر واذ لا يتصور الزيادة على شيء الا بعد انتهائه وانقطاعه وجب انقطاع الجملة الاخرى وانتهاؤها واذ الجملة الاولى
زائدة عليها بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فالجملة الاولى ايضا متناهية هذا تقرير البرهان وهو كما انه ناهض
على ابطال الكميات والتكممات المتصلة اللامتناهية كذلك هو ناهض على ابطال لاتناهي الاعداد والمعدودات المتسقة
سواء كانت مادية او مجردة فهو ناهض على ابطال لاتناهي العلل ولاتناهي الحوادث الموجودة في الدهر المترتبة بحسب
التقدم والتأخر الطبعيين اللامتناهية في جانب الازل كما زعمه الحكماء او في جانب الابد فقط كما توهمه صاحب الافق المبين
ولاتناهي النفوس الناطقة لوجودها مجتمعة وترتبها بحسب حدوثها قال بعض المتأخرين ان هذا البرهان لا يجري الا في

المادیات اذ لیس المراد بالتطبیق الا ما یتبادر منه وعهد فی العلوم التعلیمیة استعماله فیه من ایقاع المحاذاة فی الخارج او فی الوهم بین متجانسین من الکمیات بالذات او بالعرض بحیث اذا اخذ من احدهما بعض معین تحلیلی او تالیفی واقع فی امتداد الاتصال او الاتساق کان بحذائه بعض معین یماثله من الآخر ثم انما یظهر الخلف ههنا بلزوم انقطاع الجانبین الناقصة والزائدة اذا تاتی التطبیق بینهما فی آن او زمان متناه ولا اخفاء فی ان العقل یحکم حکما کلیا بامکان التطبیق فی الخارج فی زمان متناه بین متجانسین متشخصین من المقادیر او الاعداد المادیة المتسقة الموجودة فی الخارج من حیث هما کذلک ولکنا غیر متناهیین تطبیق المبدء علی المبدء من حیث ینطبق الامتداد علی الامتداد فالبرهان ینتهض علی استحالة ما یکون فردا لمفهوم غیر المتناهی من المقادیر والاعداد المذکورة هذا کلامه وانت تعلم ان هذا متوهم محض اذ المراد بالتطبیق علی ما اشرنا الیه لیس ما زعمه کیف واذا فرضت سلسلة من المعدودات مجردة متسقة مبتدءة من مبدء معین ثم فرضت سلسلة اخری کذلک کان مبدء الاولی بازاء مبدء الثانیة والمرتبة الثانیة من الاولی بازاء المرتبة الثانیة من الثانیة والمرتبة الثالثة من تلک بازاء المرتبة الثالثة من هذه وهکذا ثم اذا فرض ان احدهما ناقصة من الاخری فلا محالة ینقطع الناقصة ویکون فی الزائدة مرتبة لیست فی الناقصة ثم انه اذا کانت السلسلتان موجودتین مرتبتین متسقتین وطبق بین مبدئیهما حتی تطابقت السلسلتان تطبیق المبدء علی المبدء یظهر انقطاع السلسلتین قطعا سواء کانت السلسلتان من الکمیات او المتکممات المتصلة او الاعداد المادیة او المجردة بلا فرق اصلا فما ذکره هذا القائل تفرقة بلا فرقان ودعوی بلا حجة وبرهان ثم اعلم ان البرهان کما اشرنا الیه ناهض علی ابطال لاتناهی الحوادث فی جانب الازل والابد وامتداد الزمان والحرکة اللامتناهیین عند الحکماء لاجتماع تلک الاشیاء بحسب الوجود الدهری وترتبها بحسب ترتب ازمنة حدوثها فبطل به مذهب القائلین بالقدم الدهری والذاهبین الی الحدوث الدهری القائلین بابدیة العالم وقد شق ذلک جدا علی مقلدی الفلاسفة وعلی صاحب الافق المبین فقال بعض مقلدی الفلاسفة انتصارا لهم ان الوجود فی حاق الدهر لیس وجودا آخر مغایرا للوجود الزمانی فی بحد الاعیان بل الوجود واحد له اعتباران فهو باعتبار وقوعه فی افق التقضی وجود زمانی ومع عزل النظر عن التجدد والتصرم وجود دهری فوجود الزمان والزمانیات الغیر المتناهیة بالاعتبار الاول لا یبطله البرهان اذ لا اجتماع بین الامور اللامتناهیة بهذا الاعتبار ومن شرط جریان البرهان الاجتماع فی الوجود واما اذا اعتبر وجودها باعتبار الثانی فلا یجری التطبیق بین الامور اللامتناهیة المذکورة بحسب هذا الاعتبار لان التطبیق عمل من اعمالنا ولا یقع الا فی الآن او الزمان المتناهی والتطبیق فیهما انما یمکن فیما وجد فیهما والموجودات الدهریة اللامتناهیة غیر موجودة فیهما حتی یجری فیهما التطبیق هذا محصل کلامه وانت تعلم ما فیه من السخافة لان الکمیة الزمانیة والحرکة المنطبقة علیها المتصلة بالقصا لها متصلتان موجودتان فی الدهر من الازل الی الابد وکذا الحوادث اللامتناهیة متسقة موجودة فی الدهر فکما یلزم من تطبیق مبدء احدی جملتی الکمیة المتصلة علی مبدء اخری مثلها فی الاعیان

او فی الوہم انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال کذلک یلزم من تطبیق مبدء جملة من الکمیة الزمانیة علی
مبدء جملة اخری منہا انطباق امتداد احدہما علی امتداد الاخری لاجل الاتصال اذ لا مساغ فی المتصلتین لعدم انطباق المبدء
علی المبدء مع عدم انطباق الامتداد علی الامتداد ضرورة وکما یلزم من تطبیق مبدء احدی سلسلتی الاعداد المتسقة علی مبدء سلسلة
اخری مثلہا فی الاعیان او فی الوہم انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری کذلک یلزم من تطبیق مبدء سلسلة متسقة
من الحوادث اللامتناہیة علی مبدء سلسلة اخری مثلہا انطباق سائر احدی السلسلتین علی الاخری والا لبطل الاتساق
ولا یستدعی ذلک وجود السلسلتین والجملتین فی الآن الزمان وانما کان یلزم ذلک لو احتیج الی تجشم تطبیق جزء جزء واحد
واحد وہذا ظاہر جدا ومنہم من یقول ان ما یفرض من تطبیق المتصلات الغیر القارة فی سنخ حقیقتہا او الاعداد المتعاقبة
فی نحو وجودہا الزمانی ان کان بحسب الخارج فمن المحالات لزوم الانقطاع فی الواقع وان کان فی الذہن فانما یتاتی فیما ارتسم من تلک
الامور فی الذہن فیدل علی تناہی ما وقع منہا فی الذہن دون ما وجد منہا فی الخارج ہذا کلامہ ولا یخفی ان ہذا الکلام لیس بـ
کثیر معنی لان المتصلات الغیر القارة والاعداد المتعاقبة فی نحو وجودہا الزمانی لما کانت موجودة مجتمعة فی نحو وجودہا الدہری
وکانت جملة الکمیة المتصلة او المتکمم المتصل او سلسلة الاعداد المتسقة موجودة دہریة من الازل الی الابد فافرز العقل منہا
جملة متناہیة ثم طبق بین مبدء الجملة الاولی او السلسلة الاولی وبین مبدء الجملة او السلسلة الباقیة بعد الافراز تطبیقا فی الواقع
بحسب التجویز العقلی الواقعی لزم بالضرورة انطباق الجملة علی الجملة والسلسلة علی السلسلة فیلزم الانقطاع والانتہاء فی الواقع
قطعا فان قیل ان تطبیق المبدئین لا یتصور بحسب الواقع اذ یستحیل ان یجتمع الجزء السابق من الزمان مع الجزء اللاحق منہ قلنا ان ہذا
امر خارج عن ذلک التطبیق لا یقدح فی تمام البرہان کما صرح بہ الفلاسفة ایضا وبالجملة فلا محیص للفلاسفة عن ہذا الاشکال العویص
وان کانوا یکثرون من التہویس والتشویش ویتشبثون فی ہذا المغرق بکل حشیش وربما یقول قائلہم ان ہذا البرہان کما یبطل
لاتناہی الزمان والحرکة والحوادث فی جانب الازل کذلک یبطل لاتناہی تلک الامور فی جانب الابد وہذا کما یضاد قوانین
الفلسفة یخالف اصول الملة وانت تعلم ان البرہان انما ینہض علی ابطال لاتناہی تلک الامور بحسب الوجود الدہری والقول
بالوجود الدہری من ہوسات الفلاسفة التی ما انزل اللہ بہا من سلطان ومن اباطیلہم التی لا یساعدہم علیہا البرہان فالبرہان
لا ینہض علی ابطال اللاتناہی فی جانب الابد علی ما یقول بہ الملیون لا علی سبیل الجدل ولا علی سبیل الحکمة ومن الاضاحیک
ان صاحب الافق المبین لما کان قائلا بالحدوث الدہری نافیا للقدم الدہری اعجبہ جریان البرہان فی الحوادث اللامتناہیة
فی جانب الازل فاستبشر بانتہاض ہذا البرہان علی ابطال القدم الدہری لکنہ اذا استشعر انہ کما ینہض علی ابطال لاتناہی الحوادث فی جانب الازل ینہض علی
ابطال لاتناہیہا فی جانب الابد تحیر واضطرب للاستخلاص عن ہذا القناص ولات حین مناص فطفق یقول تارة ان الحوادث الابدیة لم تخرج

بعد من للبيس الى الوجود فهى معدومة فلا يحيل لاتناهيها البرهان ومن رزق الفطنة يعلم ان عدم خروجها الى الوجود انما هو بحسب
الوجود الزمانى وجريان البرهان فيها انما هو بحسب الوجود الدهرى على انه كما ان الحوادث الابدية معدومة بحسب حدود الزمان
كذالك الحوادث الازلية معدومة بحسبها فاى فرق بينهما فى حسبانه وتارة ان للامور التدريجية وجودين الاول وجود فى افق الزمان
والثانى وجودها فى حاق الدهر والبرهان لا ينتهض على ابطال اللاتناهيها بحسب الاعتبار الاول لعدم وجودها بذلك الاعتبار ولا
بحسب الاعتبار الثانى لعدم ترتبها بهذا الاعتبار وهذا اعجب عجائب ما اولا فلانه لو تم لدل على عدم انتهاض البرهان على ابطال اللاتناهى
الحوادث الازلية ايضا ولا عذر له غير ان يقول الشعير يوكل ويذم واما ثانيا فلان الامور التدريجية موجودة مجتمعة فى وعاء الدهر و
اجتماعها بحسب ذلك النحو من الوجود لا ينافى ترتبها بالطبع او العلية والحكان ينافى ترتبها بحسب الاعتبار الثانى فافهم ولا تخبط
ثم ان صاحب الافق المبين لم يعول على هذا البرهان فقال فى القبسات فاما السبيل التطبيقى فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على
بانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فاللامتناهيات فى جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التى هى جهة
التناهى لا من الجهة التى هى جهة اللانهاية كما ان سلسلة المأت بغير نهاية سلسلة الآلاف لا الى نهاية وليس يصحيح تحريك اللامتناهى
بكليته من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التى للآحاد بالاسر فى تلك الجهة فاذن اذا طبق
طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان فى جهة التناهى على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا
او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد فى الاوساط ما دام الوهم او الفرض
متعملا للتطبيق ولا يكاد ينتهى الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا انتهى ولا تصغ الى تلميع مغالطى لا ثقة بجدواه ولا صحة لمعناه فان
سلسلة المترتبات المجتمعات الموجودات فى الواقع على نعت الاتساق او السلسلة المتمادية على صفة الاتصال لو تمادت لا الى
نهاية فاذا افرزت منها جملة متناهية ثم طبق مبدء احدى السلسلتين اعنى السلسلة اللامتناهية قبل الافراز والسلسلة اللامتناهية بعد
الافراز على مبدء الاخرى لزم انطباق سائر احدى السلسلتين على سائر السلسلة الاخرى بحكم الاتساق او الاتصال فيحكم العقل
قطعا بان بازاء كل مرتبة وكل جملة من احدى السلسلتين مرتبة وجملة فى السلسلة الاخرى ولا احتمال لانتقال الزيادة وترددها
فى الاوساط كما توهمه لان الاوساط لترتبها واتساقها واتصالها لا تسع ان تتخلل بينها زيادة فلا محالة يكون تصيير الزيادة الى
الجانب الآخر فتنتهى السلسلة فيثبت التمادى ويظهر الخلف ولا مجال لمنع امكان التطبيق بين السلسلتين من مقدارين متجانسين
من موجودات مترتبات معروضات للاعداد اللامتناهية فان انطباق بين السلسلتين بجملتها كذلك ممكن قطعا وان منع عنه مانع
خارجى فهو غير قادح فى امكانه بحسب نفس طباعهما وذلك كاف فى اجراء البرهان فالقيل فعلى هذا يمكن اجراء البرهان فى الموجودات
الغير المترتبة والاعداد المتعاقبة ايضا فانها وان كانت غير مجتمعة فى الوجود او غير مترتبة لكن يمكن فيها بحسب نفس طباعها ان توجد

مترتبة مجتمعة فيمكن التطبيق بينهما فينساق فيها البرهان ونظهر الخلف قلت مقصودنا من اشتراط الاجتماع والترتب لاجزاء البرهان انه مالم يعتبر السلسلة اللامتناهية مجتمعة مترتبة لايلزم من تطبيق المبدء على المبدء انطباق السلسلة على السلسلة فلايظهر انتقال الزيادة الى الجانب الآخر وانقطاع السلسلة فى ذلك الجانب اذا اعتبر الترتب والاجتماع فلاريب فى جريان البرهان فلابد فى اجزاء البرهان من اعتبار الترتب والاجتماع بالفعل وهذا ظاهر فان قيل لايمكن التطبيق بين السلسلتين المفروضتين فى السلسلة الواحدة من المختلفتين بالكلية والجزئية لان مبدء الجزء مثلا اذا انتقل الى مقابلة مبدء الكل لايتصور انتقال ثانى الجزء الى مقابلة ثانى الكل لان ثانى الكل هو الذى كان مبدء الجزء ولم يبق هو فى مرتبة وكذا الحال فى سائر المراتب قلنا مبدء الجزء لاعتباران اعتبار انه مبدء الجزء واعتبار انه ثانى الكل وكذا ثانى الجزء لاعتباران اعتبار انه ثانى الجزء واعتبار انه ثالث الكل وهكذا فمبدء الجزء من حيث انه ثانى الكل لم ينتقل من مرتبة وان لم يكن فى تلك المرتبة من حيث انه مبدء الجزء وكذا الحال فى جميع المراتب فافهم **قوله** وتوضيح الصغرى الخ هذا القياس الذى استنتج منه عدم اكتساب التصور من التصديق كانه قياس موصول النتائج وهو ان كل كاسب التصور معرف وكل معرف مقول ولاشئ من المقول بتصديق وهذا ان نظم القياس على هيئة الشكل الاول ولاشئ من التصديق بمقول وهذا ان نظم على هيئة الشكل الثانى ويرد عليه ورود اظاهرا انه ان اريد بالمعرف فى قوله كل كاسب التصور معرف المعنى المصطلح فالصغرى فى القياس الاول ممنوعة لجواز ان يكون كاسب التصور امرا مباينا غير محمول لابد لنفى ذلك من دليل وان اريد به مطلق كاسب التصور فالكبرى فى القياس الاول ممنوعة وهى صغرى القياس الثانى و اذا كانت احدى المقدمتين ممنوعة فلايتم الاستدلال فلورود هذا المنع تجشم الشارح توضيح الصغرى فى القياس الثانى بان كاسب التصور امامفيد للتصور بالكنه او للتصور بالوجه والاول انما هو بالذاتيات والثانى انما هو بالعرضيات فكاسب التصور منحصر فيهما وكل منهما مقول والحاصل انا نختار الشق الثانى وندفع المنع بالاستدلال على حصر الكاسب التصورى فى المقول والى هذا اشارة فى الحاشية حيث قال معلقا على قوله المقصود من الكاسب للمجهول التصورى واشارة الى ان المراد بالمعرف فى الصغرى مايفيد تصور الشئ اى الكاسب للمجهول التصورى لا المعنى المتعارف وهو مايحمل على الشئ لافادة التصور والافلايتم الدليل انتهى وهو ظاهر فانه لواريد بالمعرف المعنى المتعارف كان اللازم هو ان التصديق ليس معرف بالمعنى المتعارف وليس هو المدعى بل المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور وانت تعلم ان المنع غير ساقط بما تجشمه لان حصر كاسب التصور فى مايفيد التصور بالكنه ومايفيد التصور بالوجه مسلم لكن حصر مايفيد التصور بالوجه فى العرضيات ممنوع عند من جوز اكتساب التصور من التصديق كمالايخفى واما الايراد بان التحديد كمايصح بالاجزاء الذهنية يصح بالاجزاء الخارجية فان الشيخ قد صرح فى الحكمة المشرقية بان التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية حد تام فتصور الشئ بمجموع اجزائه الخارجية تصور بالكنه فلاينحصر افراد المعرف فى الذاتيات والعرضيات ففيه

ان مجموع الاجزاء الخارجية محمول على الحقيقة المركبة ضرورة ان الشئ جميع اجزائه واما التحديد بواحد واحد من الاجزاء الخارجية فلا يجوز فهذا النحو من التحديد تحديد بالذاتيات وليس قسما ثالثا على ان الاجزاء الخارجية هي الاجزاء الذهنية بنحو من الاعتبار على ما هو المشهور فهي ايضا محمولة باعتبار لاسيما على ما ذهب اليه هذا المورد مع ان كلام الشارح لعله مبني على منع الكلية القائلة كل معرف مقول فتحديث جواز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية لغو ضرورة ان المنع متوجه سواء جاز التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية او لم يجز وان كان الحاصل نقض الكلية بالتحديد بالاجزاء الخارجية لم يضر الشارح اذ له ان يقول ان المعرف منحصر فيما يفيد التصور بالكنه وفيما يفيد التصور بالوجه ومفيد التصور بالكنه اما الاجزاء الخارجية او الاجزاء الذهنية ومفيد التصور بالوجه هي العرضيات وظاهر ان التصديق ليس من الاجزاء الخارجية للتصور فلو كان معرفا كان اما من الاجزاء الذهنية او من العرضيات وكل منهما مقول والاشئ من التصديق بمقول فالوجه هو المنع ولعل الشارح الى ذلك اشار حيث امر بالتفكر وقال فتفكر **قوله** والتصور تساوي النسبة اعلم ان المقصود في هذا المقام اثبات ان بعض التصورات وبعض التصديقات ضروري والبعض من كل منهما نظري و كان ذلك متوقفا على اثبات عدم اكتساب التصور من التصديقات وبالعكس والا جاز ان يكون جميع التصورات نظرية ويكتسب من التصديقات البديهية او يكون جميع التصديقات نظرية مكتسبة من التصورات البديهية فلهذا تعرض المص لابطال اكتساب التصور من التصديق وعكسه وقد صرح المص بذلك في الحاشية حيث قال لا تعرض لهذه المقدمة في اكثر المتون ولابد منها لعدم تمام المطلوب بدونها فلابد من اقامة دليل على بطلان ذلك لا يجدي ابطال كون التصديق معرفا بالمعنى المصطلح وكون التصور كاسبا للتصديق على النحو المصطلح في هذا المقام شيئا لجواز ان يكون بين بعض التصورات وبين بعض التصديقات علاقة بها ينتقل من احدهما الى الآخر فيكون احدهما مكتسبا من الآخر فلابد لاحالة هذا الاحتمال من دليل وما ذكروا في ابطاله من ان المعرف مقول والتصور متساوي النسبة لا يفي باحالته اما الاول فلما عرفت واما الثاني فلان تساوي نسبة التصور الى وجود التصديق وعدمه في حيز المنع وما ذكره الشارح في بيانه غير تام فانه ان اراد بقوله لان اثر التصور الخ ان الاثر المكتسب من التصور كذلك فتلك المقدمة ممنوعة لجواز ان يترتب على بعض التصورات الاذعان ببعض النسب كما يترتب الجزم باللزوم على تصور الملزوم واللازم البين وان اريد ان التصور مجرد تمثل الشئ في الذهن فمسلم لكن الكلام فيما يكتسب من التصور لا في نفسه وكذا الكلام في قوله فيما بعد فان اثره حصول الشئ للشئ فانه ان اراد ان الاثر المكتسب من التصديق حصول الشئ للشئ فهو اول المسئلة لجواز ان يكون اثر بعض التصديقات مجرد تمثل الصورة لا حصول الشئ للشئ وان اراد ان التصديق نفسه حصول الشئ للشئ فلا يلزم منه ان يكون كل ما يكتسب منه ايضا حصول الشئ للشئ فظهر بما ذكرنا ان ما تجشمه بعض الشراح في هذا المقام حيث قال تحقيق المقام ان المعرفة الحاصلة من كاسبية التعريف والتصور ليس من قبيل حصول

علم النار بحصول علم الدخان وحصول علم البصر بحصول علم العمی و لذا لم یقل احد بکون الدخان معرفا للنار والعمی للبصر وکذلک المعرفة
الحاصلة من اکتساب التصور لیس من قبیل معرفة النار والبصر بالدخان والعمی بل ما آلہا تحصیل شئ لم یکن حاصلا بحیث
یکون العلم بالتعریف علما بالمعرف فانکان المعرف حدا فالمعرف والمعرف متحدان بالذات وکذا العلمان وانکانا متفاوتین
بالاجمال والتفصیل وانکان رسما فالعلم علم الرسم بالذات والمرسوم بالعرض ولا یمکن اتحاد التصور والتصدیق فلا یمکن
ان یکون احدہما مکتسبا من الآخر نعم یجوز عند العقل ان یکون بینہما خصوصیة بہا ینتقل الذہن من احدہما الی الآخر فیکون
بینہما ملازمة لکن لا یوجب الکسب فتدبر فانہ تحقیق نفیس لعلہ من خواص ہذا التعلیق انتہی سعی غیر مشکور اذ حاصل ماذکرہ
لا یزید علی ان الاصطلاح لم یقع علی اطلاق الکسب والاکتساب علی حصول التصور من التصدیق وعکسہ و لا یلزم منہ ان لا یفید
تصور تصدیقا او تصدیق تصورا لجواز ان یحصل تصدیق بتصور و بالعکس وان لم یسم ذلک کسبا واکتسابا فی الاصطلاح
وعدم وقوع الاصطلاح غیر مجد فی اثبات ما رامہ المص لجواز نظریة جمیع التصورات وحصول بعضہا ببعض التصدیقات وان
لم یسم ذلک الحصول بالاکتساب فی الاصطلاح مع ما فی کلامہ من الاختلال اما اولا فلان قولہ بل ما آلہا تحصیل شئ
لم یکن حاصلا بحیث یکون العلم بالمعرف علما بالمعرف مم بل باطل لابتنائہ علی ما توہم بعض المتاخرین من ان المعرف
بالفتح لا یحصل بالمعرف بالکسر وقد اشرنا الی بطلانہ فیما سبق وسنعود الی ابطالہ فیما بعد ان شاء اللہ تعالی واما ثانیا فلان ماذکرہ
بقولہ فانکان المعرف حدا الی آخرہ لا یزید علی ماذکرہ الشارح فی توضیح قول المص فان المعرف مقول فہذہ من برکة البرامکة
ولکن الشعیر یوکل ویذم **قولہ** وبہذا یستنبط دلیل آخر ہو ان اثر التصدیق حصول الشئ للشئ او لا حصولہ لہ والمقصود منہ
تحصیل ہذا المعنی حتی یصلح تعلق الاذعان بہ فلا یکتسب منہ التصور الذی ہو مجرد تمثل الشئ فی الذہن وقد مر ما علیہ **قولہ**
ولذا قیل ان التصدیق ہذا ما تجشمہ الشیخ فی بیان عدم اکتساب التصدیق من التصور حیث قال التصدیق لا یقع بمعنی مفرد
فان ذلک المعنی لیس حکم وجودہ وعدمہ واحدا فی ایقاع ذلک التصدیق اذ لا یجوز ان یکون شئ علة لشئ فی حالتی وجودہ
وعدمہ واذا اقترنت بالمعنی وجودا او عدما فقد اضفت الیہ معنی آخر فلا یکون مفردا ویرد علیہ و رود اظاہرا ان غایة ما لزم
منہ ان لا یکون الشئ علة فی حالتی الوجود والعدم بل لا بد من الاقتران باحدہما لا ان یکون الوجود جزء من العلة فیکون
العلة نفس المعنی المفرد حالة وجودہ کما لا یخفی فاولہ الشارح الی ماذکرہ وانت تعلم ان التاویل مع بعدہ لا یفید شیئا
کما مر **قولہ** ویمکن ان یقال قال فی الحاشیة لعل ہذا ہو مراد المص بقولہ فی السلم لانہ لا یقبل العمل انتہی والحاصل
انہ فی التعریف بالبسیط یتحقق الحرکة الاولی لطلب المبادی دون الثانیة فلا یتحقق الکسب والعمل فلا یکون للصناعة و
الاختیار فیہ مزید مدخل وانما یکون فیہ لہا مدخل فی الجملة فی طلب المبادی المناسبة **قولہ** فالمعرف اعم من الکاسب

لان المعرف قد یکون مفردا بخلاف الکاسب قال فی الحاشیة لہذا قال المصرح فلا بد من الترتیب للاکتساب ولم یقل
لتحصیل المجهول او النظر لان النظر قد یکون بملاحظة معقول واحد کما فی الناقص فتامل انتہی **قوله** والحق انه عبارة عن
حرکة النفس الی المبادی و بالعکس اعلم ان المطلوب لا بد وان یکون معلوما للطالب بوجه ما لامتناع التوجه الی المجهول المطلق
فاذا حاول تحصیل مجهول فلا بد من التوجه الی مبادیه فقد یتحقق انه متدرج الی مبادیه وقد یتفق ان یحصل له المبادی
دفعة ثم بعد حصول المبادی تدریجا او دفعة قد یتفق انه ینتقل الی المطلوب تدریجا وقد ینتقل الیه دفعة والحاصل انه قد
یکون الانتقالان اعنی الانتقال من المطلوب وعکسه تدریجیین وقد یکونان دفعیین وقد یکون الاول دفعیا و
الثانی تدریجیا وقد یکون بالعکس وهم یسمون الانتقال الاول اذا کان تدریجیا بالحرکة الاولی والثانی اذا کان تدریجیا
بالحرکة الثانیة ویسمون مجموع الحرکتین بالفکر وقد یطلق علیه النظر ایضا فیستعمل مرادفا للفکر واکثر استعماله فی ملاحظة المعقولات
لتحصیل المجهولات وذهب البعض الی ان الفکر والنظر الحرکة الاولی والمتاخرون الی انه الترتیب اللازم للحرکة الثانیة
کما ذکر فی الشرح مفصلا وقد یختلف فی ان اطلاق الحرکة علی الانتقال الفکری حقیقة او مجاز فقیل انه مجاز وهو الحق لان الحرکة
حقیقة اما بمعنی التوسط یعنی توسط ما بالقوة بین المبدء والمنتهی فی زمان بحیث یکون فی کل آن یفرض فی ذلک الزمان
فی حد مما فیه الحرکة لا یکون فیه قبل ولا یکون فیه بعد واما بمعنی القطع وهو الامر الممتد من المبدء الی المنتهی المنطبق علی
الزمان بحیث یکون کل جزء منه فی جزء من الزمان ویجب ان یکون للحرکة ما هی منه وما هی الیه وما هی فیه وان یکون
لموضوعها فی کل آن یفرض فی زمان التدریج فرد مما فیه الحرکة لا یکون فی زمان آخر وہذہ الآنات المفروضة غیر متناهیة
فالافراد الواقعة فی تلک الآنات ایضا غیر متناهیة ولیست کلها موجودة لانحصارها بین المبدء والمنتهی ولا البعض منها موجودا
والا یلزم الترجیح بلا مرجح فهی کلها موجودة بالقوة بین صرافة القوة ومحوضة الفعل فلو کان الفکر حرکة لکان بین المبدء
والمنتهی افراد مما فیه الحرکة وهو العلم غیر متناهیة غیر موجودة بالفعل والثانی باطل لان العلوم المتحققة فی الفکر لیست غیر متناهیة بل متناهیة
موجودة بالفعل فالمقدم مثله نعم تحقق فی الفکر تدریج لیشابه الحرکة فان النفس اذا حاولت تحصیل المطلوب تتوجه الی الصور
المخزونة فتاخذ صورة دفعة فتلتفت بها الی مطلوبها فتقیسها الی المطلوب فان وجدتها مناسبة لاحظتها وتتوجه بعد
زمان الی صورة اخری فان لم تجدها مناسبة ترکتها وتوجهت الی صورة اخری وهکذا ثم انها ترتب الصور المناسبة فاذا
ترتبت المبادی انتقلت النفس الی المطلوب فالمطلوب انما یحصل بعد صرف زمان فی تطلب المبادی وترتیبها والنفس
فی ذلک الزمان تنتقل من صورة الی صورة فیظن ان ہناک حرکة واحدة متصلة فاطلاق لفظ الحرکة ہہنا تجوز ومحققا
ذہب بعض المتاخرین ان اطلاق الحرکة ہہنا حقیقة زاعما ان الصورة وان کانت امرا ثابتا فی الخزانة لکنها باعتبار حصولها

في المدركة متجددة وفي كل آن يلتفت اليها بالتفات جديد ليس هو في آن قبله ولا يكون في آن بعده فاذن افراد الصورة في زمان الفكر لامتناهية بالقوة بحسب لاتناهي الالتفاتات في الآنات اللامتناهية فالفكر حقيقة حركة كيف لا وفي الفكر انتقال من المطالب الى المبادي تدريجا وبالعكس ولا يخفى ما فيه من الفساد لان هذه الصور الغير المتناهية اما المعلوم واحد فاما ان يكفي وجودها الفرضي للانكشاف والملاحظة فيلزم ان يلاحظ معلوم واحد مرارا غير متناهية وهو صريح البطلان او لا يكفي فلا يكون المعلوم ملاحظا فلا يدرك انه مناسب للمطلوب او غير مناسب او لمعلومات متعددة فيكون هي لامتناهية حسب لاتناهي الصور فان كفى وجود الصورة بالقوة لانكشاف تلك المعلومات اللامتناهية لزم ادراك امور لامتناهية في زمان الفكر والا لم يكن شئ من المعلومات منكشفا في زمانه وهو صريح البطلان وايضا تلك المعلومات متخالفة بالحقائق فلو كانت لامتناهية وجدت متمايزة اذ لا مساغ لاتحادها وجودا مع تخالف حقائقها لامتناع الاتصال بين المتخالفات فيلزم وجود الامور الغير المتناهية مع انحصارها بين الحاصرين وبهذا سقط ما توهم ان الفكر حركة في الالتفات اذ لا بد لكل التفات من ملتفت اليه فلو كان في ازاء التفات حركة فاما ان يكفي الوجود الفرضي للالتفاتات اللامتناهية بالقوة لملاحظة ما هي التفاتات اليه فالكلام مع احد الزم كونه ملتفتا اليه مرات لامتناهية في زمان متناه والكان متعددا حسب التعدد الالتفاتات لزم الالتفات الى امور لامتناهية في زمان الحركة او لا يكفي فلا يكون المعلومات ملتفتا اليها في زمان الفكر وبطلانه لا يخفى وما قال القائل من ان في الفكر انتقال من المطالب الى المبادي تدريجا وبالعكس ان اراد به ان الفكر يقع في زمان فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الفكر حركة وان اراد به ان الفكر انتقال متصل منطبق على الزمان فممنوع بل باطل كما عرفت هذا ما افاده مولانا خاتم الحكماء قدس سره وهو الحق الحقيق بالاتباع وقد اورد الشارح في بعض تعليقاته اشكالا على كون الفكر حركة حقيقة وهو ان الصورة قد تكون جوهرا اعني بالقياس الى محلها اعني العقل كالصورة الجسمانية بالقياس الى الهيولى في استغنائها عن المحل بحسب حقيقتها من حيث هي هي وافتقارها اليه بحسب شخصيتها وهم اتفقوا على نفي الحركة في الجوهر فكما لا يصح حركة الهيولى في تلك الصور لا يصح حركة النفس في تلك الصور الذهنية الجوهرية ولو سلم فيبطل حصر الحركة في المقولات الاربع ثم اجاب عنه بان الصور الجسمانية بحسب ماهيتها من حيث هي مقومة للهيولى ومفيدة لوجودها وبحسب شخصيتها محصلة لشخصيتها المبهمة فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها بشخصيتها المتحصلة من تشخص تلك الصور بخلاف الصور العقلية لاستغناء النفس عنها في تقوم هيتها وتحصل تشخصها فتكون موجودة بالفعل باقية بشخصيتها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما الحصر فانما هو للحركة الواقعة في الامور العينية لا مطلقا انتهى والحاصل ان الصورة العقلية عرض في النفس لاستغناء النفس عنها فلا يمتنع فيها الحركة بخلاف الصورة الجسمانية لاحتياج محلها اليها في التقوم فالدليل الناهض على امتناع

الحركة فی الجوہر غير ناہض علی امتناع الحركة فی الصور العقلية واما الكلام فی حصر الحركة فی المقولات الاربع فالظاہر انہ غير
مختص بالحركة الواقعة فی الامور العينية كيف ولا يدل علی ذلك اقاويلہم فی شئی من المواضع لا تصريحا ولا تلويحا بل الظاہر
من كلامہم المطابق لاصولہم ان الحركة الواقعة فی الصور العقلية حركة فی العلم وہو من الكيف فہی حركة فی الكيف لا
فی الجوہر وانكان يرد عليہم ان كون الصور كيفا لا يستقيم علی اصلہم القائل بان الاشياء بانفسہا حاصلة فی الذہن
واجاب بعض الشراح عن الاشكال بمنع نفی الحركة فی الجوہر مستندا بتجويز الصدر الشيرازی اياہا فی الاسفار وہذا عجيب
لان الاشكال الزامی جدلی مبنی علی ما اشتہر بين المشائية من نفی الحركة فی الجوہر سواء صح فی الواقع اولم يصح
وتم دليلہم اولم يتم والاستناد بتجويز الصدر فی اعراض المشائية اجمع اعجوبة اخری وقد يجاب عن الاشكال بان القائل
بكون الفكر حركة انما يقول بكونہ حركة فی الملاحظة التی ہی من كيفيات النفس لا فی الصورة حتی يلزم الحركة فی الجوہر و
كون الملاحظة فعلا من افعال النفس ليس بمعنی انہا من مقولة الفعل التی يمتنع وقوع الحركة فيہا والحق ما سلكنا من
امتناع الحركة فی الصورة والملاحظة **قولہ** والضرورة تقابل الحركة الاولی منہما فان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولی
اما بان لا يتحقق الانتقال من المطلوب الی المبادی اصلا بان يحصل المطلوب بلا توسط المبادی وح لا يتحقق الحركة
الثانية ايضا او بان ينتقل من المطلوب الی المبادی دفعة ثم ينتقل من المبادی الی المطلوب اما دفعة فلا يتحقق الحركة
الثانية ايضا او تدريجا فيتحقق الحركة الثانية دون الاولی ہذا وقد وقع ہہنا من الشارح خبط فی بيان المذاہب فان
مذہب الجمہور ہو ان الفكر مجموع الحركتين وقد بينہ بقولہ والحق انہ عبارة من حركة النفس الی المبادی وبالعكس
ومذہب البعض ان الفكر عبارة عن الحركة الاولی فقط سواء كانت مع الثانية او بدونہا وقد بينہ بقولہ والضرورة تقابل الحركة الاولی منہما مع ان سياق
عبارتہ يدل علی ان الضرورة تقابل الحركة الاولی علی مذہب الجمہور مع ان الامر ليس كذلك فان مناط الضرورة علی مذہب الجمہور
انتفاء مجموع الحركتين سواء كان بانتفائہما معا او بانتفاء الاولی فقط او بانتفاء الثانية فقط وہذا الخبط آفة الانتحال
**قولہ** وعليہا بناء النظرية ہذا ہو مذہب البعض من ان الفكر عبارة عن الحركة الاولی **قولہ** ولہذا يلزم الواسطة
المتاخرون ان الفكر عبارة عن الترتيب الذی ہو من لوازم الحركة الثانية الا ان حصول المطلوب من المبادی
يدور عليہ وجودا وعدما فاورد عليہم بانہ يلزم الواسطة بين البديہی والنظری اذا انتفت الثانية مع تحقق الاولی اذ
لا يتحقق الترتيب فی ہذہ الصورة فلا يكون نظريا وتحقق الحركة الاولی فلا يكون ضروريا اذ مناط الضرورة انتفاء الحركة
الاولی وانت تعلم ان ہذا الايراد غير متوجہ اذ مدار النظرية علی مذہب المتاخرين علی الترتيب فحيث لا يوجد الترتيب لا يتحقق
النظرية وقد نبہناك علی الخبط الذی وقع من الشارح فی ہذا المقام وہو ان كلامہ يدل علی ان الحركة الاولی مدار النظرية

على جميع المذاهب حتى مذهب المتاخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبناء على هذا الزعم الفاسد اورد على المتاخرين
هذا الايراد بقوله ولهذا يلزم لو بسطة دمنا شيء مما وقع له من الخبط نعم يرد على مذهب المتاخرين انه يلزم على مذهبهم الواسطة
بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلانتفاء الترتيب واما انتفاء البديهة
فلانحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فحيث يتحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من اقسام الضروري
وقد يجاب عنه بان الحصر في الاقسام الستة استقرائي فهذا القسم سابع لم يعد من الاقسام لاجل الندرة وانت تعلم ان
هذا القسم السابع لا يصح ان يعد بديهيا اذ كثيرا ما يقع الخطاء والغلط في الحركة الاولى اي في تطلب المبادي فلو كان
هذا القسم بديهيا لكان البديهي كثير الغلط ولما صح ان يجعل البديهي مقطعا للبرهان ولارتفع الامان عن البديهيات وفات
فائدة التقسيم الى البديهي والنظري واما مجرد الاصطلاح على تسمية هذا القسم بالبديهي فلا مشاحة فيه **قوله** الا ان يتكلف هذا
الجواب انما يتوجه اذا قرر الايراد بما قررنا من ان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب
ولا ضروريا لعدم اندراجه في اقسامه الستة وحاصل الجواب انه مندرج في الحدسيات فان الحدس هو الانتقال من المبادي
الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد بما ذكره الشارح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع لتحقق الضرورة عنده هو وجود
الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعميم الحدس بل يتضاعف الاشكال اذ يلزم ح ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية
فلتحقق مناط النظرية وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلاندراجه في الحدسيات فهذا خبط آخر من الشارح ناش من خبطه
الاول **قوله** مقابلة الصاعدة والهابطة فان الحركة الصاعدة والحركة الهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو
مبدأ لاحدهما منتهى للاخرى وما هو منتهى لاحدهما مبدأ للاخرى وههنا الحركة الاولى مبدأها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدؤه
المبادي ومنتهاه المطلوب وهذا هو وجه الشبه وليست المقابلة بين الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة
والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين اينيتين ولا حركة ههنا **قوله** مع انها معتبرة بالاتفاق
قال في الحاشية الا ان مقابلة انواع الضروري لما يعتبر فيه الحركة الاولى لا يكون على نحو واحد فان مقابلة بعضها لها
بالنفي والاثبات وبعضها بمقابلة تشبه مقابلة الصاعدة والهابطة انتهى وانت تعلم ان من فسر النظر بالترتيب او
بمجموع الحركتين لا يمكن ان يقول بكون الضرورة مقابلة للحركة الاولى فلا يتصور الاتفاق على اعتبار هذه المقابلة ولو
سلم انهم اتفقوا على ذلك فلا اعتداد بالاتفاق على خلاف ما يقضي به العقل الصريح **قوله** ولكن الطوسي فسره فالصحيح تفسيره
بانه ظفر من المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى او بدونها وهذا اعني تفسير المحقق الطوسي يدل
على الاتفاق على اعتبار المقابلة بين الضرورة وبين الحركة الاولى بالنفي والاثبات لا بالمقابلة المضاهية المقابلة

الصاعدة والهابطة **قوله** ولا يخفى عليك ان هذا الايراد مشترك الورود على من فسر الفكر بمجموع الحركتين وعلى من فسره بالحركة الاولى اذا قربانه فى الصورة المفروضة اى اذا انتفت الاولى بدون ثانية يتحقق مناط البداهة اعنى انتفاء احدى الحركتين على التفسير الاول وانتفاء الاولى على التفسير الثانى فيكون بديهيا وايضا يكون نظريا لعدم اندراجه فى قسم من اقسام البديهى واما اذا قرر بما قرر الشارح فلا يتوجه على احد اما على المتاخرين فلانه فى الصورة المفروضة يتحقق النظرية عندهم لتحقق مدار النظرية اعنى الحركة الثانية التى من لوازمها الترتيب ولا يتحقق الضرورة اصلا واما على من فسر الفكر بمجموع الحركتين فلانه على رايه يتحقق الضرورة فى تلك الصورة لانتفاء مناط النظرية اعنى مجموع الحركتين واما على من فسر الفكر بالحركة الاولى فلانه على رايه يتحقق الضرورة لانتفاء مدار النظرية اعنى الحركة الاولى فلا يلزم اجتماع النظرية والضرورة على احد ولعلك تفطنت بما القينا ان ما اورده الشارح فيما سبق على المتاخرين من لزوم الواسطة بين الضرورى والنظرى ان توجه على المتاخرين فهو متوجه على من فسر الفكر بمجموع الحركتين او بالحركة الاولى ايضا اذ لما تحقق احدى الحركتين بدون الاخرى او الثانية بدون الاولى فى تلك الصورة لا يتحقق النظرية لانتفاء مجموع الحركتين او الحركة الاولى ولا البداهة لعدم اندراجه فى شئ من اقسام البديهى فيلزم الواسطة فان اعتذر بانه قسم من الضرورى نادر الوقوع غير معدود فى اقسامه لندرته فلا خفاء فى انه يمكن مثل هذا الاعتذار من قبل المتاخرين ايضا فلاى ذنب يواخذ المتاخرين ويعفو عن غيرهم ومع ذلك لا يصح الاعتذار المذكور فى الواقع لان ما يقع فيه احدى الحركتين او الحركة الثانية يقع فيه الغلط كثيرا فلا يمكن ان يعد بديهيا والا لكان البديهى كثير الغلط ولا رتفع الامان عن البديهيات وفات فائدة التقسيم الى البديهى والنظرى واما مجرد الاصطلاح على تسمية مثل هذا بديهيا فلا مشاحة فيه **قوله** يلزم عليهم اى على المتاخرين وقد عرفت ان هذا اللزوم غير ظاهر وفى الصورة تحقق النظرية عندهم لتحقق الحركة الثانية والترتيب ولعل الشارح بنى هذا الالزام ايضا على ما تمكن فى ذهنه من ان بناء النظرية على الحركة الاولى عند الكل فاذا تحقق الحركة الثانية بدون الاولى تحقق النظرية لتحقق الترتيب وتحقق الضرورة لانتفاء الحركة الاولى التى عليها بناء النظرية وقد علمت سابقا ان هذا خبط صريح **قوله** الا ان يقال انت تعلم ان المتاخرين فسروا النظر بالترتيب فلا معنى لانتفاء النظرية وتحقق الضرورة مع تحقق الترتيب فلا يمكنهم القول بانه نوع من الضرورى ومع ذلك فلا توجه لهذا الجواب على تقرير الالزام اصلا فانه هب انه نوع من الضرورى لكنه نوع من النظرى ايضا لتحقق مناط النظرية اعنى الترتيب فلا يندفع بهذا الجواب اجتماع الضرورية والنظرية فانظر الى الشارح كيف خبط فى هذا المقام **قوله** فمناط البداهة بالحقيقة عندهم هذا ليس من مذهب المتاخرين وانما هو مذهب الاقدمين القائلين بان الفكر عبارة عن مجموع الحركتين **قوله** والاولى ان يجعل

الحق ان الفکر عبارۃ عن الحرکۃ فی المعقولات لتحصیل المجہولات سواء تحقق مجموع الحرکتین او احدہما ومناط الضرورۃ
انتفاء الحرکۃ راسا وعلی ہذا لا یرد علی الاقدمین والآخرین فکان الاولی ان یقول والصواب **قولہ** بل انتفاء
الانتقالین معا حتی لو وقع الانتقال من المطلوب الی المبادی دفعۃ والانتقال من المبادی الی المطلوب دفعۃ
یتحقق النظریۃ اذ یتحقق الواسطۃ فی العلم وانت تعلم ان الحدس عبارۃ عن مجموع الانتقالین الدفعیین کما نص علیہ
المحقق الطوسی فی شرح الاشارات والعلامۃ الرازی فی المحاکمات ففی الصورۃ المذکورۃ تحقق الضرورۃ بالضرورۃ
فہذا الترقی لیس فی محلہ واصل بناء کلامہ علی ما قال فی بعض کتبہ من ان الحدسیات نظریات لان احد الانتقالین
او مجموعہما وان کان لبعض العقلاء علی سبیل الدفعۃ لکنہ علی سبیل التدریج للبعض الآخر والمعتبر فی النظری توقف
مطلق حصولہ علی الفکر ان قلت یجوز ان یحصل نظری لجمیع العقلاء بالحدس فان ذلک ممکن وح لا یتوقف مطلق حصولہ
علی الفکر مع وجود الواسطۃ فی العلم وہی المبادی المرتبۃ الحاصلۃ دفعۃ قلت کما اعتبر فی البدیہی سلب التوقف
کلیا بحسب الحقیقۃ بان لا یتوقف شئ من افراد حصولہ محققا کان او مقدرا علی النظر کان المعتبر فی النظری الایجاب
الجزئی بحسب الحقیقۃ بان یتوقف شئ منہا علیہ ولو کان مقدرا والحصول بالنظر یمتنع ان یحصل بغیرہ فکلما تحقق
ذلک الحصول المقدر فلا یتحقق الا بالنظر فحصول الافراد بالحدس کما ہو المفروض لا یصادم النظریۃ انتہی کلامہ وہو
کلہ ضرب من الہذیان لانا قد ابطلنا فیما سبق ما توہم من ان النظری ما توقف مطلق حصولہ علی النظر وبینا انہ لا یطابق
العقل لبناء الختل فما ذکرہ بناء فاسد علی فاسد واعجب من ذلک اعتبار توقف فرد من افراد الحصول المقدر علی النظر اذ
توقف فرد من افراد الحصول المقدر علی النظر یتصور فی جمیع الاشیاء فیرتفع الامان عن البدیہیات **قولہ** ومن
عد ہذا القسم قال فی الحاشیۃ ای ما ہو نادر الوقوع وکذا ما ہو بالحدس انتہی وانت تعلم ان عد ما ہو نادر الوقوع اعنی
فیما اذا انتفت الحرکۃ الاولی مع تحقق الثانیۃ من انواع الضروری مخالف للبدیہۃ والبرہان قطعا لانہ مما یقع فیہ
الاغلاط کثیرا ویحتاج فیہ الی مراعات قوانین الاکتساب فکیف یکون ضروریا لکن عد ما ہو بالحدس من انواع الضروری
ضروری وما قال من ان الانتقال من المبادی الی المطالب من خواص النظریات ان ارادبہ ان الانتقال التدریجی
من خواص النظریات فذلک مسلم لکن لا یلزم منہ کون الحدسیات نظریۃ وان ارادبہ ان الانتقال المذکور مطلقا من خواص
النظریات فذلک ممنوع بل باطل نعم لا مشاحۃ فی الاصطلاح علی اطلاق لفظ النظری علی قسم من اقسام البدیہی لکن لا
کلام فی ذلک وکیف یذہب عاقل الی ان المطلوب الحاصل بلا تجشم کسب واجالۃ فکر نظری بالمعنی المقابل
للاقسام الستۃ المشہورۃ للبدیہی **قولہ** التی لا بد فیہا من واسطۃ فی العلم قال فی الحاشیۃ ای فی احد انحاء حصولہ

انتہی ہذا مبنی علی ما زعم من ان النظری ہو ما یتوقف مطلق حصولہ علی النظر وقد عرفت فسادہ **قولہ** فان الفارق بین البدیہی والنظری قال فی الحاشیۃ لان البدیہی ما لا یمکن نفس طبیعۃ حصولہ بالنظر بان لا یترتب علیہ شئ من افراد حصولہ وہو لیس الا ما ہو حاصل بنفسہ من غیر واسطۃ فی العلم فما یکون فرد من حصولہ بواسطۃ النظر فی المبادی یکون نظریا فالبدیہۃ مخصوصۃ بالبسائط والمحدود والمرکب فعلا الحاصل بنفسہ بالصورۃ الاجمالیۃ والنظریۃ مخصوصۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ انتہی وقد علمناک فیما سبق ان ما زعمہ فی تفسیر البدیہی والنظری باطل وما ذکر من اختصاص البدیہۃ بالبسائط والمحدود المجمل والنظریۃ بالحقائق المرکبۃ الحاصلۃ بالصور التفصیلیۃ فسیأتی الکلام عنقریب انشاء اللہ تعالی **قولہ** ومن ہہنا علم ان العلم بالکنہ قال فی الحاشیۃ فان قیل یلزم منہ انحصار العلم بالکنہ فی العلم بالحد التام مع انہ لیس کذلک لان الانسان مثلا اذا تمثل بنفسہ فی الذہن بحیث یکون مرآۃ لمشاہدۃ جزئیاتہ کان علما لہا بالکنہ البتۃ ولا یجوز ان یکون النوع معرفا للجزئیات لما تقرر عندہم من انحصار التعریف فی الحد والرسم ولہذا قالوا ان التعریف بالنوع لا یکون الا لفظیا لا یقال التعریف الصنف بالنوع یکون حقیقیا کما یقال الہبنی انسان مبعوث بالوحی لتبلیغ الاحکام الالٰہیۃ الی الخلق لانا نقول لو سلم انہ حقیقی فالاصناف حقائق اعتباریۃ عرفیۃ والنوع المشترک بینہا بمنزلۃ الجنس لہا ولا استحالۃ فی ان یکون الشئ نوعا حقیقیا للجزئیات وجنسا للحقائق الاعتباریۃ العرفیۃ قلنا العلم بالکنہ علی نحوین نحو یختص بالنظریات وہو ما یکون بالصور التفصیلیۃ کما حققناہ ونحو لا یختص بہا کما ہو علم الجزئیات بالنوع فالجزئیات اذا کانت نظریۃ فانما یکون مجہولیۃ النوع بالکنہ وحدودہا بالحقیقۃ حدود النوع وہویاتہا الشخصیۃ لا تکون نظریۃ لان علمہا اما حضوری کعلم المجردات بانفسہا او حصولی بالاحساس او التخیل او التوہم فعلمہا بالنوع لا یکون الا لمجرد الالتفات لا لتحصیل المجہول فتفکر بدقۃ انتہی والتحقیق الحقیق بالاختیار ان العلم بالکنہ عبارۃ عن علم نفس حقیقۃ الشئ وہو قد یحصل بعد تجشم الفکر واعمال النظر بعد تحصیل مبادیہ سواء کانت ذاتیۃ کما فی علم حقیقۃ الشئ بالحد او عرضیۃ کما فی علمہ بالرسوم بناء علی تجویز افادۃ الرسم کنہ الحقیقۃ کما ہو الحق وقد یحصل بلا تجشم الفکر بل یحصل دفعۃ فقد یحصل الا حصول المبادی ثم قد یحصل بان یحصل المبادی ایضا دفعۃ بلا تجشم الفکر فالعلم الاول اعنی العلم بحقیقۃ الشئ الحاصل بتجشم الفکر نظری قطعا سواء حصل بالحد او بالرسم والعلم الثانی اعنی العلم بحقیقۃ الشئ الحاصل بلا تجشم النظر سواء کان مع حصول المبادی دفعۃ او بدونہ ضروری قطعا فان اراد الشارح بالعلم بالکنہ ما بیناہ فالقول باختصاص العلم بالکنہ بالنظریات باطل قطعا لا سیما وقد صرح فیما سبق نقلہ آنفا من الحاشیۃ ان العلم بالبسائط والمحدود والمرکب الحاصل بالصورۃ الاجمالیۃ بدیہی مع ان ہذا العلم علم بالکنہ بالمعنی الذی بیناہ وان اراد بہ ما اصطلح علیہ بعض المتاخرین وقلدہ الشارح علی سجیتہ اعنی علم الشئ بذاتیاتہ فلا یصح الحکم باختصاصہ بالنظریات مطلقا لجواز ان یحصل المبادی دفعۃ

ثم یحصل المطلوب دفعة فیکون ذلک العلم ضروریا لانظریا والعجب ان الشارح یزعم ان التصور المعرف بالفتح لایحصل بالاکتساب بل الحاصل به تصور واحد هو تصور للمعرف بالکسر بالذات وللمعرف بالفتح بالعرض فاذا لم تتحقق الحرکة الاولی وحصلت المبادی دفعة فعلی رایه لایمکن الانتقال من المبادی الی المطلوب فی التصورات اصلا اذ لایحصل علی رایه الا صور المبادی ولیتفت بها الی المطلوب انما یتصور الانتقال المذکور لو حصلت صورة جدیدة وراء صور المبادی فیلزم علی رایه ان یکون العلم بالکنه اعنی علم المطلوب بذاتیاته اذا حصلت دفعة ضروریا قطعا اذ لاسبیل لتحقق الانتقال من المبادی الی المطالب علی رایه وهو الذی جعله من خواص النظریات وجعل تحققه وعدم تحققه فارقا بین البدیهی والنظری واما حصول الالتفات الی المطلوب بحصول المبادی فلایجعل المطلوب نظریا لانه صرح فی الحاشیة المنقولة آنفا بان علم الجزئیات بالنوع لایکون نظریا لانه لایکون الا لمجرد الالتفات لالتحصیل المجهول وهذا صریح فی ان حصول الالتفات لایکفی للنظریة کیف ولوکفی کان علم الجزئیات بالنوع نظریا وکان التعریف اللفظی ایضا کاسبا للنظری وهو صریح البطلان فظهر ان ماحققه المحققون الذین هلک الشارح فی تقلیدهم اوهن من بیت العنکبوت والعلم الحق عند ذی الملک والملکوت **قوله** خوطب به سقراط خاطب به ماتن سقراط وقال ان کان المطلوب معلوما فلاوجه لطلبه وان کان مجهولا فبم تعرف انه المطلوب عند حصوله کعبد آبق ینشده من لایعرفه فانه لو وجد ذلک العبد لم یعرف انه ذلک العبد الآبق الذی کان فی طلبه فعرض علیه سقراط قیاسا واستنتج منه مطلوبا ولم یحل عقدة الشک بهذا النقل فی فواتح کتاب البرهان من الشفاء **قوله** واجیب عنه بمنع الحصر یحتمل تقریرین الاول انا لانم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا حتی یلزم تحصیل الحاصل او طلب المجهول المطلق بل یجوز ان یکون معلوما من وجه فیکون مشعورا به صالحا لان یتوجه الیه الطلب مجهولا من وجه ای من حیث نفس حقیقته فیطلب العلم بها بالکسب کما اذا علمنا الانسان بوجه الکاتب وبعد علمه بهذا الوجه قصدنا علم حقیقته فهو معلوم لنا من وجه وصالح لان یتوجه الیه الطلب فاذا اعملنا الفکر وانتقلنا منه الی مبادیه ثم منها الیه حصل لنا العلم بحقیقته وصار الوجه المجهول اعنی حقیقته معلوما فلا یلزم تحصیل الحاصل اذ الحاصل انما کان علما بالکاتب وما حصلناه بالفکر هو العلم بالحقیقة ولا طلب المجهول المطلق اذ الحقیقة لم یکن مجهولا مطلقا بل کانت معلومة بالوجه و[illegible] التقریر هو الذی یتوجه علیه عود السوال فی بادی الرای ویندفع عنه عود السوال بتوضیح حاصل الجواب بما ذکر[illegible] والمطلوب علی هذا التقدیر هو الوجه المجهول والمعرف ما یحصل بالحرکة الفکریة بعد کون المطلوب معلوما بالوجه فالمجهول المطلوب هو حقیقة الانسان ومعرفها حده اعنی الحیوان الناطق الذی حصل بعد انتقال النفس من المطلوب المشعور به بوجه الکاتب الی مبادیه فالوجه المعلوم اعنی الکاتب مثلا وجه للوجه المجهول اعنی حقیقة الانسان فلیس ههنا ثلثة امور

الوجه المعلوم والوجه المجهول وذو الوجهين ثم انما بناك امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول فلا يناسب هذا التقرير
ما ذكرنا قد المحصل اذ ليس المطلوب امرا ثالثا سوى الوجهين التقرير الثاني انا لا نم ان المطلوب اما معلوم مطلقا او اما
مجهول مطلقا لجواز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه سواء كان ذلك الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من
ذلك الوجه مجهولا في نفسه او معلوما في نفسه كما اذا كنا نعلم الانسان من حيث انه كاتب ولم نك نعلمه من حيث انه حيوان
ناطق فطلبناه من الوجه الذي كنا لا نعلمه به فانتقلنا من الانسان المشعور به بوجه الكاتب الى مباديه اعني الحيوان الناطق
سواء كان تلك المبادي قبل ذلك مجهولة في انفسها او معلومة في انفسها لكنها لم تكن مرآة لملاحظة الانسان مثلا فلما احضرنا
تلك المبادي ورتبناها جعلناها مرآة لملاحظة الانسان مثلا فالتفتنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان
ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه فالمطلوب على هذا التقرير هو ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم
قبل الحركة الفكرية والمعرف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فههنا ثلثة امور الوجه المعلوم الذي كان
المطلوب معلوما من ذلك الوجه والوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فصار معلوما بذلك الوجه بعد الحركة الفكرية
وذو الوجهين فالاول كالكاتب مثلا والثاني كالحيوان الناطق مثلا والثالث كالانسان مثلا وهذا التقرير هو الذي ينطبق
عليه كلام ناقد المحصل ولا يناسبه جواب المصنف هذا واعلم ان في اكتساب المجهولات التصورية من المعلومات التصورية مسلكين الاول
المسلك المشهور من ان في التعريف صورتين صورة المعرف بالكسر وهي الكاسبة وصورة المعرف بالفتح وهي المكتسبة وان
المترتب على التعريف هو العلم بصورة المعرف بالفتح والثاني ما زعمه بعض المتاخرين واقتفى به الشارح من ان في التعريف
صورة واحدة هي صورة المعرف بالكسر لكنها مرآة لملاحظة المعرف بالفتح فالمعرف بالفتح حاصل بالعرض ملتفت اليه بالذات
على عكس المعرف بالكسر فانه حاصل بالذات ملتفت اليه بالعرض والتقريران اللذان ذكرناهما تامان على كلا المذهبين اما التقرير
الاول فلان المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول المعلوم بالوجه المعلوم قبل الطلب فاذا حصلنا مباديه وانتقلنا منها اليه حصل
لنا المجهول اما بحصول صورته كما هو على المسلك الاول او بصيرورته ملتفتا اليه بالذات بتلك المبادي كما هو على راي المسلك الثاني
واما التقرير الثاني فلان المطلوب على هذا التقرير هو ذو الوجه فاذا كنا علمنا المطلوب قبل الطلب بوجه معلوم ثم استحضرنا مباديه
وانتقلنا منها الى الوجه حصل لنا ذو الوجه من وجه كان مجهولا لنا من ذلك الوجه سواء كان حصول ذي الوجه بحصول صورته
بالذات او بالالتفات اليه بالذات وبالجملة فلا يبتني كلا التقريرين على احد المسلكين كما يتوهم القاصرون **قوله** فعاد قائلا
اعلم ان في علم الشئ بالوجه احتمالات الاول ان الوجه فيه حاصل بالذات وملتفت اليه بالعرض وذو الوجه حاصل بالعرض
وملتفت اليه بالذات وهذا مذهب المتاخرين والثاني ان الحاصل بالذات والملتفت اليه بالذات هو الوجه من حيث الاتحاد بذي الوجه

وهذا مذهب المتقدمين م الثالث ان الحاصل بالذات والملتفت اليه بالذات هو نفس الوجه واما ذو الوجه فليس بحاصل م لا ملتفت اليه
اصلا لا بالذات م لا بالعرض وهذا الاحتمال باطل قطعا اذ على هذا لا يكون ذو الوجه معلوما اصلا لا بالذات م لا بالعرض فلا يكون علم
الشئ بالوجه اذ عرفت هذا فاعلم ان تقرير العود على التقرير الاول للجواب ان هناك امران وجه معلوم وآخر مجهول م المعلوم معلوم مطلقا
والمجهول مجهول مطلقا فلا يطلب المعلوم لكونه معلوما ولا المجهول لكونه مجهولا فالاشكال بحاله فان بنى العود على الاحتمال الثالث
تم ويكون الجواب بطال ذلك الاحتمال وان بنى على الاحتمالين الاولين فلا يتوجه العود لان المطلوب اذا كان معلوما بالوجه
لم يكن مجهولا مطلقا بل معلوما بالعرض لاتحاد الوجه المعلوم مع الوجه المجهول فيصح طلبه نعم لو كان الوجه معلوما لم يكن المطلوب
حاصلا وملتفتا اليه مطلقا لا بالذات ولا بالعرض لبقي المطلوب مجهولا مغفولا عنه بالكلية فلا يتوجه اليه الطلب وهذا هو حاصل
جواب المص عن العود ولا مساس لجواب ناقد المحصل بهذا التقرير اصلا اذ المطلوب على هذا التقرير هو الوجه المجهول لا الامر الثالث
وتقرير العود على التقرير الثاني للجواب ان الوجه الذي يكون المطلوب معلوما منه معلوم مطلقا والوجه الذي يكون المطلوب مجهولا منه
مجهول مطلقا فلا يتصور طلب شئ منهما والجواب عنه ما قال ناقد المحصل من انه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب
الثالث اعني ذا الوجهين فانه ليس مجهولا مطلقا لكون الوجه المعلوم آلة لمشاهدته ولا معلوما مطلقا لكونه مجهولا من وجه آخر غير الوجه
المعلوم وليس هذا التقرير جواب المص لان المطلوب على هذا التقرير ليس هو الوجه الذي فرض المطلوب مجهولا من ذلك الوجه
بل هو ذو الوجه والمعلوم بالوجه المعلوم هو ذو الوجه لا ذلك الوجه المسمى بالوجه المجهول لان الوجه المعلوم ليس مرآة لملاحظة ذلك الوجه
ثم لا يخفى ان العود على التقرير الثاني غير متوجه اذ حاصل ذلك التقرير ان المطلوب معلوم من وجه ومجهول من وجه آخر كالانسان اذا كان
معلوما من حيث انه كاتب مجهولا من حيث انه حيوان ناطق فيصح طلبه ولا يلزم من هذا ان يكون للانسان وجه هو معلوم في نفسه
ووجه آخر هو مجهول في نفسه حتى يقال ان الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول وانما اللازم منه ان يكون الانسان معلوما
من وجه بان يكون الوجه مرآة لملاحظته ومجهولا من وجه بان لا يكون ذلك الوجه مرآة لملاحظته ولا يلزم من ذلك ان يكون
الوجه الذي فرض الانسان مجهولا من ذلك الوجه مجهولا في نفسه لجواز ان يكون الوجه معلوما في نفسه ولا يكون مرآة لملاحظة
الانسان فلا يلزم من كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق ان يكون نفس الحيوان الناطق مجهولا فاذا قلنا
ان المطلوب اعني الانسان معلوم من وجه الكاتب مجهول من حيث انه حيوان ناطق لم يتوجه ان يقال الكاتب معلوم و
الحيوان الناطق مجهول فلا يصح طلب شئ منهما اما اولا فلان المطلوب ليس هو الحيوان الناطق حتى يقال انه مجهول فلا يصح
طلبه بل المطلوب هو الانسان وهو معلوم من وجه ومجهول من وجه وهذا هو جواب ناقد المحصل م اما ثانيا فلانه لا يلزم من
كون الانسان مجهولا من حيث انه حيوان ناطق كون الحيوان الناطق نفسه مجهولا فشتان بين الامرين ولعل ناقد

المحصل لم يتعرض لهذا نظرا الى ان منع استلزام كون المطلوب مجهولا من وجه كون الوجه نفسه مجهولا لا يصح كون ذلك الوجه بنفسه مطلوبا اذ المطلوب هو ذو الوجه لا الوجه بنفسه سواء كان معلوما او مجهولا فكان هذا المنع بمعزل عن الغرض هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ولعلك دريت بما علمناك في الدرس السابق وفي هذا الدرس ان الجواب من اصل الشك يحتمل تقريرين يستقيم على اولهما كلام المص لا كلام ناقد المحصل وعلى ثانيهما كلام ناقد المحصل لا كلام المص فايراد كلام ناقد المحصل عقب جواب المص من دون بيان التقريرين للجواب كما وقع من الشارح لا يخلو من خبط **قوله** واجيب عنه واختاره المص حاصل الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشئ والوجه المعلوم عرضي له فالمجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه فان المطلوب هي الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها فليس ههنا الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المعلوم وهذا الجواب صريح الانطباق على التقرير الاول الذي ذكرناه سابقا ولا انطباق له على التقرير الثاني كما عرفت قال في الحاشية توضيحه انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشئ كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشئ المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فتامل انتهى انت تعلم ان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشئ ذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان المطلوب ليس نفس ذلك الشئ بل وجهه المجهول المتحد معه وهذا لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد معه وهو نفسه الوجه المجهول المتحد معه كما ينادي به كلام المص فما ذكره ليس توضيحا لكلام المص بل هو مسخ له ولعل لكلامه معنى لسنا نحصله **قوله** معلوم بالوجه المعلوم اعلم انه لا بد في الطلب من كون المطلوب معلوما بالوجه قطعا سواء كان ذلك اعني علمه بوجه ما حاصلا بلا نظر كما اذا علمنا شيئا بالمشاهدة ثم قصدنا ان نعلم كنه حقيقته او حاصلا بالنظر كما اذا علمنا شيئا او لا بوجه ما بلا نظر ثم علمنا برسمه ثم قصدنا ان نعلمه بحده و ما يقال من انه لو وجب في الطلب كون المطلوب معلوما بالوجه لزم التسلسل اذ العلم بالوجه من خواص النظريات على ما اشتهر فيلزم ان يسبقه العلم بالوجه وهكذا ففي غاية السقوط اذ العلم بوجه ما غير مختص بالنظريات اذ العلم النظري هو ما يحصل بالفكر بان ينتقل من المطلوب المشعور به بوجه ما الى المبادي اما دفعة او تدريجا ثم منها الى المطلوب تدريجا وذلك غير لازم في علم الشئ بوجه ما فانا نعلم اكثر الاشياء بالوجوه ضرورة قبل الفكر نعم لو قيل بوجوب سبق العلم بالوجه الحاصل بالاكتساب على الطلب لزم التسلسل قطعا واما ما في بعض الشروح من الفرق بين العلم بوجه الشئ وعلم الشئ بالوجه بان الحاصل والملتفت اليه بالذات في الاول هو الوجه واما ذو الوجه فانما هو حاصل وملتفت اليه بالعرض وفي الثاني الحاصل بالذات هو الوجه والملتفت اليه بالذات هو ذو الوجه والاول بديهي وهو المحكوم عليه بوجوب سبقه على الطلب بخلاف الثاني فقد عرفت فساده مما سبق من ان الفرق بين علم الشئ بالوجه وبين العلم بوجه الشئ جزاف باطل على انه يجب ان يكون المطلوب

قبل الحركة الفكرية ملتفتا اليه بالذات اذ الطلب بالذات انما يتوجه الى ما يكون مقصودا بالذات فلا يكفي العلم بوجهه بالمعنى الذي ذكره للطلب اذ لا يكون المطلوب في هذا العلم ملتفتا اليه بالذات كما لا يخفى **قوله** واجاب ناقد المحصل قد عرفت حاصل الجواب وهو ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك الوجه حاصلا قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف للمطلوب وليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي الوجهين وقد علمناك سابقا ان هذا الجواب غير متوقف على القول بافادة المعرف بالكسر حصول صورة المعرف بالفتح فتذكر **قوله** بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح قال في الحاشية بناء على ان في التعريف تصورين تصور المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهى قد عرفت سابقا ان اصل الجواب غير موقوف على القول بحصول صورة المعرف بالفتح بالذات في التعريف بل الجواب قد تم على قوله بان يصير امرا آخر مرآة لمشاهدته ولا مدخل لقوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح في اصل الجواب وانما ذيل الجواب بهذا الكلام تبيانا لما هو الحق من ان المترتب على التعريف والكسب هو العلم لا الالتفات فقط او يقال انه اراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فيستقيم الكلام على المسلكين **قوله** وانت خبير حاصله ان صورة المعرف بالفتح لا تحصل بالتعريف فلا تحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين وانما الحاصل قبل الطلب صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه الآخر فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف على وجه يشاهد به المعرف بالفتح فليس المقصود امرا ثالثا سوى الوجهين و انت خبير بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الالتفات بالذات الى المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الالتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي جعل معرفا بعد الطلب لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة المعرف ذريعة الالتفات اليه فقد صح كلام ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وان كان مراده الاعتراض على قوله بحيث يستلزم تصوره حصول صورة الشئ المعرف بالفتح فقد عرفت ان هذا القول لا مدخل له في الجواب فيكون الجواب سالما عن الايراد ويكون قول الشارح فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين حشوا باطلا على انك قد عرفت وجه صحة هذا القول على المسلكين بان يراد بحصول صورة المعرف بالفتح اعم من الحصول بالذات والحصول بالعرض فان قلت لعل مبنى ايراد الشارح على ما تقرر عند القدماء من ان الملتفت اليه بالذات في علم الشئ بالوجه هو الوجه من حيث الاتحاد مع ذي الوجه فلا يكون الملتفت اليه بالذات الا امرا ثالثا سوى الوجهين قلت لا يلائم ذلك قول الشارح على خلاف ما هو المقصود

والالتفات الا انه يدل على ان القصد والالتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض الا ان يقال ان
وجه الخلاف بين امر القصد والالتفات وبين امر الحصول والتصور هو ان الحاصل المتصور بالذات هو نفس المعرف بالكسر واما
المعرف بالفتح فحاصل متصور بالعرض والمقصود الملتفت اليه بالذات هو المعرف بالكسر من حيث اتحاده مع المعرف بالفتح
ولا يخفى سماجة هذا التوجيه ثم لا يخفى ان ايراد الشارح مبنى على قول فاسد اعنى القول لعدم حصول المعرف بالفتح فى التعريف وتعرف
فساده عنقريب فيكون فاسدا فكلام ناقد المحصل محصل جيد عند الناقدين **قوله** فان فى التعريفات تصورا واحدا اعلم ان كان سابقا ان
فى التعريف مسلكين الاول ان المعرف يفيد علما جديدا لم يكن حاصلا وهو علم المعرف بالفتح وهذا هو المذهب المشهور المتفق عليه الجمهور
الثانى ان فى التعريف صورة واحدة هى صورة المعرف بالكسر لكنها آلة لملاحظة المعرف بالفتح فالمترتب على الكسب التصورى
هو الالتفات الى المعرف بالفتح لا غير وهذا مذهب بعض المتاخرين الذين سلك الشارح فى الاقتداء بهم والحق هو المذهب الاول
اذ المترتب على الكسب والنظر هو العلم وهو المتصف بالبداهة والنظرية دون الالتفات والملاحظة التى هى من افعال النفس واما
المذهب الثانى فباطل من وجوه لاول انه يلزم على هذا ان لا يكون شئ من التصورات نظريا حاصلا بطريق الكسب ولا حصول صورة
غير حاصلة بالنظر ولا تحقق الانتقال من المبادى الى المطلوب الثانى انه يلزم عليه ان لا يكتسب نظرى من نظرى اذ النظرى
الكاسب اما ان يكون حاصلا اولا فان كان حاصلا لزم خلاف المذهب من عدم حصول صورة نظرى بالكسب وان لم يكن
حاصلا بل كان الحاصل كاسب ذلك النظرى الكاسب كحد الحد مثلا فاما ان يجعل كاسب الكاسب كحد الحد مرآة لملاحظة المكتسب
من المكتسب اعنى المحدود مثلا لغا الكاسب المتوسط الذى فرض نظريا او يجعل مرآة لملاحظة الكاسب النظرى فالمكتسب النظرى حينئذ غير
ملاحظ ولا ملتفت اليه فلا يكون مكتسبا ولا مجال لان يقال ان كاسب الكاسب مرآة لملاحظة النظرى الكاسب والنظرى الكاسب
مرآة لملاحظة النظرى المكتسب لان النظرى الكاسب ليس حاصلا حتى يكون مرآة لملاحظة غيره وانما الحاصل كاسب الكاسب
الثالث ان المعرف بالفتح قد لا يكون موجودا فى الخارج فلو لم يكن موجودا فى الذهن ايضا كان لا شيئا محضا فكيف يتعلق به
الالتفات الا ان يقال ان المعرف بالكسر متحد معه نحو من الاتحاد فالمعرف بالفتح موجود ولو بالعرض بوجود المعرف بالكسر وهذا القدر
من الوجود كاف لتعلق الالتفات وانت تعلم انه لو لم يلاحظ الذهن التغاير بينه وبين المعرف بالكسر لم يمكن ان يجعل المعرف بالكسر
مرآة لملاحظته وآلة للالتفات اليه فلا بد له من وجود متمايز عن وجود المعرف بالكسر فافهم وسنعود الى تحقيق هذا المقام فى بحث
التعريف انشاء الله تعالى **قوله** وانما قيدنا المطلوب بالتصورى كلام الشيخ فى فواتح كتاب البرهان من الشفاء صريح فى انه
لا اختصاص لهذا الشك بالمطلوب التصورى وهو الحق فان حاصل الشك هو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل
الحاصل او مجهول فالطلب طلب المجهول المطلق جار فى التصورات والتصديقات على السواء وحاصل الجواب هو ان المطلوب

معلوم من وجه ومجهول من وجه جار فيهما بلا فرق فان المطلوب يكون قبل الطلب معلوما بالعلم التصوري مجهولا بالعلم التصديقي
فلا وجه لتخصيص الشك بالمطلوب التصوري نعم اندفاع الشك في التصديقات اظهر من اندفاعه في التصورات الا ان هذا لا يوجب
اختصاصه بالتصورات ولعل الشارح بنى تخصيص الشك بالتصورات على ما ذكر فيما سبق من ان التصديق اعني الاذعان الذي
هو المطلوب في التصديقات ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتوجه السوال في النسبة الجزئية او ما لفرض متعلق الاذعان بانه
اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل
الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم وقد علمناك سابقا ان الاذعان علم وان جعله من لواحق الادراك باطل
فيكون هذا الكلام بناء فاسدا على فاسد ثم لا يخفى انه يلزم الشارح ان لا يكون شيء من العلوم نظريا ومكتسبا مترتبا على النظر
اما في التصديقات فلان المكتسب بالنظر هناك هو الاذعان وهو عنده ليس علما واما في التصورات فلان المترتب على النظر هناك
عنده هو الالتفات لا العلم وهذا كله آفة التقليد والله ولي العصمة والتسديد **قوله** موضوع العلم الخ بل موضوع العلم ما يبحث فيه عن
العوارض الذاتية له او لانواعه او لاعراضه الذاتية او انواع اعراضه الذاتية بل يكون موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم كقولنا
في العلم الطبعي كل جسم فله حيز طبعي او نوعه كقولنا فيه الفلك لا يقبل الخرق والالتيام او جزئه كقولنا كل صورة جسمية متناهية او
عرضا ذاتيا له فاما ان يثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك العرض الذاتي كقولنا كل حركة منطبقة على الزمان او يثبت له ما يلحقه لامر اعم
كقولنا كل حركة ينقسم لا الى نهاية فانه عارض له بواسطة الاتصال او يكون موضوع المسئلة نوع عرضه الذاتي ويثبت له ما هو عرض
ذاتي له كقولنا كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما او يثبت له ما يلحقه لامر اعم كقولنا كل حركة طبعية لا تتخلل السكون
بينها او يكون موضوع المسئلة موضوع العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا او نوع موضوع
العلم مع العرض الذاتي كقولنا هل الحيوان المتحرك يخلو عن ارادة او عرض العرض الذاتي كقولنا هل البطوء للحركة تخلل السكون
فالبحث في العلم لا يجب ان يكون مقصورا على العوارض الذاتية لنفس موضوعه قال الشيخ في برهان الشفاء الموضوعات هي الاشياء
التي انما يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها والمسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه او لانواعها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا اذ لو وجب قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه
لوجب ان يكون المسائل في العلم هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لنفس موضوعه فقط ففي سياق كلامه دلالة على ان
قوله في تعريف الموضوعات عن الاحوال المنسوبة اليها اشارة الى المحمولات التي ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم بل
هي عوارض ذاتية لانواعه او لانواع اعراضه وما قيل من ان ما يعرض الشيء لامر اخص عرض غريب له والعرض الغريب لا ينسب
اليه ولا يبحث عنه في العلم الذي ذلك الشيء موضوعه فمراد الشيخ بالاحوال المنسوبة الى الموضوع هي العوارض الذاتية وذكرها بعنوان

للبيان و اما العوارض الذاتية فى تعريف المسائل فكان المراد منها العوارض الذاتية الشاملة لافراد المعروض على الاطلاق كالتحيز
للجسم لا بمعنى العرض الذاتي الشامل على التقابل كالزوجية للعدد فكان معنى كلامه ان المسائل هي القضايا التي محمولاتها عوارض
شاملة للموضوع على الاطلاق واما عوارض شاملة له على التقابل او شاملة لنوعه وعرضه على الاطلاق وكلا القسمين اعراض ذاتية للموضوع
لكن القسم الاول شامل للموضوع على الاطلاق والقسم الثاني شامل له على التقابل فى غاية السخافة والسقوط لان العوارض الغريبة
للموضوع على نحوين فمنها ما هي عوارض ذاتية لانواعه واعراضه وان كانت غريبة بالقياس اليه نفسه ومنها ما هي غريبة بالقياس
الى انواعه واعراضه ايضا فالنحو الثاني لا ينسب اليه ولا يبحث عنه فى العلم واما النحو الاول فلا ريب فى كونه مبحوثا بل ما من علم الا و
يبحث فيه عن ذلك النحو من العوارض وما وقع فى عبارات القوم من ان العوارض الغريبة لموضوع العلم لا يبحث عنها فى
العلم ليس المراد به انها لا يبحث عنها فى العلم مطلقا والا لوجب ان لا يكون موضوع المسئلة الا ما هو موضوع العلم وليس الامر
كذلك اذ موضوع المسئلة قد يكون نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي ولو وجب ان يكون محمول المسئلة هو العرض الذاتي لنفس
موضوع العلم فاذا جعل موضوع المسئلة نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي كان ذلك المحمول عارضا لذلك الموضوع الذي
هو نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي بواسطة امر اعم هو نفس موضوع العلم فيكون ذلك المحمول عرضا غريبا لموضوع المسئلة اذ
ما يعرض الشيء بواسطة امر اعم عرض غريب قطعا وقد تقرر عندهم ان محمولات المسائل يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها و
الا لم يتعلق بها اليقين الدائم الثابت كما نص عليه الشيخ فى برهان الشفاء بل المراد ان الاعراض الغريبة لا يبحث عنها بان تجعل
محمولات لما هي اعراض غريبة بالقياس اليه ففي المسئلة القائلة الفلك لا يقبل الخرق والالتيام لا يصح ان يجعل موضوع المسئلة الجسم
فان هذا المحمول ليس عرضا ذاتيا للجسم وانما هو عرض ذاتي للفلك وايضا فقد قال الشيخ فى برهان الشفاء فى خواتم الفصل الذي نقلنا
كلامه سابقا عن فواتحه ان المسائل اذا كانت موضوعاتها موضوع الصناعة كانت محمولاتها من اعراضه الذاتية واجناس اعراضه
واعراض اعراضه وان كانت موضوعاتها من اعراضه الذاتية جاز ان يكون محمولاتها من جنس الموضوع ومن انواعه وفصوله واعراضه
واعراض اعراضه واجناس اعراض اخرى وفصولها وما يجري مجراها انتهى فقد جوز ان يكون محمول المسئلة التي موضوعها عرض
ذاتي لموضوع العلم جنس موضوع العلم او نوعه او فصله ولا ريب فى ان جنس موضوع العلم ونوعه وفصله لا تكون اعراضا ذاتية لموضوع
العلم فقد وضح ان محمول المسئلة لا يجب ان يكون من الاعراض الذاتية لموضوع العلم بل قد يكون من الاحوال المنسوبة اليه
فاذا كان موضوع المسئلة عارضه الذاتي ومحمولها جنس موضوع العلم او فصله فانما يبحث فى العلم عن جنسه وفصله من حيث انهما
جوهريان موضوعه اذ جوهريات موضوع العلم تكون مفروغا عنها فى العلم ولا من حيث انهما من اعراضه الذاتية لانهما ليسا من تلك الاعراض بل
من حيث انهما من الاعراض الذاتية لعرضه الذاتي فهما من الاحوال المنسوبة اليه بهذا الاعتبار وايضا قال الشيخ فى ذلك الفصل

ان الموضوع فی المسئلۃ الخاصۃ لعلم ما اما ان یکون اخلافی جملۃ موضوعہ اوکائنا من جملۃ اعراضہ الذاتیۃ لہ والداخل فی جملۃ موضوعہا
اما نفس موضوعہ سواء کان واحد الموضوع اوکثیر الموضوع مثل قولنا ہل الجسم ینقسم الی ما لانہایۃ لہ وذلک فی مسائل العلم الطبیعی و اما
نوع لہ کقولنا ہل الہواء المحبوس فی المارہند فع الی فوق بالطبع او للانضغاط القاسر منہ وہل العصب مبدء الدماغ او القلب والکائن
من اعراضہ الذاتیۃ اما عرض ذاتی لموضوعہ کقولنا ہل حرکۃ کذا مضادۃ لحرکۃ کذا او عرض ذاتی لانواع موضوعہ کقولنا ہل الاضاءۃ القمریۃ
الشمسیۃ مسخنۃ او عرض ذاتی لنوع عرض ذاتی لہ کقولنا ہل البطاء الحرکۃ تتخلل سکون انتہی فالمحمولات فی المسائل انثی موضوعاتہا
انواع لموضوع العلم او انواع اعراض لہ لیست عوارض ذاتیۃ لموضوع العلم بل لموضوعات المسائل فان الشیخ قد نص علی ان
ما یعرض الشئ لامر خص کان ذلک الشئ محتاجا فی لحوقہ ایاہ الی ان یصیر نوعا معینا متہیئا لقبولہ لایکون عرضا ذاتیا لہ فمحمولات
تلک المسائل لایکون اعراضا ذاتیۃ لنفس موضوع العلم وما یظن من انہا وان لم یکن عوارض ذاتیۃ لموضوع العلم اذا اخذ لابشرط
شئ فہی من اعراضہ الذاتیۃ اذا اخذ من حیث ہو لا لابشرط شئ او من حیث سریانہ فی الافراد کلا او بعضا فستعرف انہ اخس
من ان یلتفت الیہ اما ما قال بہمنیار فی التحصیل لو کانت العوارض الغریبۃ یبحث عنہا فی العلم لکان یدخل کل علم فی کل
علم وصار النظر لیس فی علم مخصوص ولکان العلم الجزئی علما کلیا ولما کانت العلوم متباینۃ انتہی فلا یدل علی عدم جواز البحث فی
العلم عن العوارض الذاتیۃ لانواع موضوعہ ولانواع اعراضہ الذاتیۃ لانہ انما عنی بالعوارض الغریبۃ التی حکم بعدم جواز البحث
عنہا فی العلوم العوارض الغریبۃ لموضوع العلم وموضوعات المسائل مطلقا اذ لایلزم من البحث فی العلم عن العوارض الذاتیۃ
لموضوعات المسائل التی ہی عوارض غریبۃ بالقیاس الی موضوع العلم الا دخول المسائل التی موضوعاتہا انواع لموضوع العلم او
انواع لاعراضہ ومحمولاتہا اعراض ذاتیۃ لموضوعاتہا فی العلم ولا ضیر فیہ قد نص الشیخ علی ان موضوع الفن اذا کان نوعا لموضوع
الصناعۃ ولم یوخذ مع حیثیۃ لم توخذ فی موضوع الصناعۃ فہذا الفن جزء من ہذا العلم کما فی فن السماء والعالم والطبعی نعم لو جاز البحث
فی العلم عن العوارض الغریبۃ مطلقا لزم اختلاط العلوم وعدم کون النظر فی علم مخصوص وکون العلم الجزئی کلیا فان العلم الطبعی
مثلا ما یبحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ للجسم او لانواعہ او لاعراضہ او انواع اعراضہ من جہۃ اشتمالہ علی قوۃ التغیر فلا یلزم اختلاطہ
بعلم لا یبحث فیہ عن تلک العوارض ولا صیرورتہ علما کلیا فلو کان مرادہ بالعوارض الغریبۃ العوارض الغریبۃ بالقیاس الی
موضوع العلم فقط لم تتم تعلیلہ ومن العجائب ما وقع عن بعض الشراح فی بعض تعلیقاتہ قال عدم البحث فی العلم عن العوارض
الغریبۃ لموضوعہ مبنی علی مقدمات استحسانیۃ ہی انہ اذا کان شئ موضوعا لعلم وکان لہ انواع ولم یکن لبعض انواعہ احوال
کثیرۃ وکان لبعضہا تلک مطلقا او مقید ابقید فناسب ان یجعل احوال البعض من جملۃ العلم الذی موضوعہ ذلک الشئ واحوال
البعض الآخر علما آخر اقتفا تحتہ فانقوم لما وجدنا الموجود الذی ہو موضوع الالہی انواعا کثیرۃ ووجدنا لبعضہا احوالا کثیرۃ کالجسم

الطبعي مقيدا بالحركة والسكون والعدد والمقدار بلا تقييد والنفس الناطقة من حيث كونها مبدء عمل والمعقولات الثانية من حيث الايصال الى المجهولات جعلوا اكلا من مباحث تلك الاشيار علما براسه اخرجوه من العلم الذي موضوعه الموجود واذ لم يجدوا مباحث البعض الآخر كذلك ادرجوها في ذلك العلم كمباحث المفارقات ونحوها وقس على ذلك حال الطبعي والطب فان بعض انواع الجسم الطبعي الذي هو بدن الانسان من حيث الصحة والمرض لما كان له احوال كثيرة مهمة جعلوها علما براسه وافرزوه عن الطبعي وجعلوه تحته بخلاف مباحث النبات والحيوان والانسان لا من هذه الحيثية فانهم جعلوها من اجزار الطبعي بالجملة فيجوز البحث في العلم عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم انما لم يقع البحث في علم عما يعرض موضوعه بواسطة امر اعم مع جواز البحث عن العرض الغريب لانه لم يوجد اعم يكون احواله قليلة ولا اخص منه احوال كثيرة حتى يدرج مباحث احوال الاعم في العلم الذي موضوعه الاخص قال وبهذا يندفع ما قال بهمنيار اذ انما يلزم دخول كل علم في كل علم لو لم يكن في كل علم مباحث كثيرة يستحسن افراد العلم بها عن العلم بها على ما انما يلزم كون العلم الجزئي كليا لو كانت مباحث العلم الكلي قليلة يستحسن ادراجها في العلم الجزئي وانما يلزم عدم تباين العلوم لو لم يكن لكل منها مباحث كثيرة يستحسن افرادها بالتدوين هذا كلامه ملخصا وهذا الكلام اخس من ان يلتفت اليه و الوقت اعز من ان يضاع في الاعتراض عليه اقليس ان العلوم انما تتمايز بتمايز موضوعاتها وتمايز الموضوعات قد يكون بتباينها كموضوع الحساب وموضوع الطبعي وقد يكون بالعموم والخصوص كموضوع الطبعي وموضوع الطب وقد يكون بالحيثيات الملحوظة في البحث كما في موضوع فن السماء والعالم وموضوع الهيئة المجسمة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون تمايز العلوم فيما بينها لاجل كثرة مباحثها وقلتها ويكون كل علم يفرض فنا من العلم الالٰهي ويكون كل صناعة جزئية كعلم الارغنون وعلم الفلاحة وغيرها من اجزار الفلسفة الاولى لا من جزئياتها والتزام ذلك انسلاخ عن الفطرة الانسانية اما العلم الالٰهي باحث عن احوال ما لا يفتقر في الوجودين الى المادة ويلحظ هذه الجهة في كل مسئلة مسئلة وكل فن فن من ذلك العلم فكيف يندرج فيه العلم الطبعي الباحث عن احوال ما يفتقر في الوجودين الى المادة من جهة اشتماله على المادة والبحث عن احوال الاخص انما يندرج في العلم الباحث عن احوال الاعم اذا لوحظ في البحث عن احوال الاخص الحيثية الملحوظة في البحث عن احوال الاعم ولذا كان البحث عن احوال كائنات الجو والمعادن والنبات والحيوان والانسان اجزار للطبعي ولم يكن علم الكيميا الذي موضوعه الاجساد المعدنية وعلم الفلاحة وعلم البيطرة وعلم الطب اجزار منه بل جزئيات له واما ما ينطق به كلامه من ان علم المفارقات لقلة مباحثه جعل من اجزار العلم الكلي فزيادة نغمة في الطنبور لان موضوع علم المفارقات المسمى بالعلم الالٰهي بالمعنى الاخص الملقب باثولوجيا هو الاله الحق والمفارقات النورية والمبحوث عنه فيه احوال موضوعه الخاصة به وموضوع العلم الالٰهي بالمعنى الاعم اعني العلم الكلي المسمى بالفلسفة الاولى هو الموجود بما هو موجود والمبحوث عنه فيه احوال الموجود بما هو موجود فتوهم كون علم المفارقات جزء من العلم الكلي توهم بعيد فانه ليس علما كليا بل من جزئيات هذا العلم

استشهد وانه لما رأى القوم يقسمون الحكمة الى علم يتعلق باحوال ما يفتقر الى المادة في الوجودين ويسمونه بالطبعي والى علم يتعلق باحوال ما
يفتقر اليها في احد الوجودين ويسمونه بالرياضي والى علم يتعلق باحوال ما لا يفتقر اليها في الوجودين ويسمونه بالالٰهي حسب ان الالٰهي
هو العلم الكلي وان علم المفارقات جزء منه وليس الامر كما زعم اذ الثالث ينقسم الى قسمين احدهما العلم بتقاسيم الوجود واحوال الموجود
بما هو موجود وثانيهما علم المفارقات والاول هو العلم الكلي المسمى بالفلسفة الاولى والثاني هو العلم الربوبي الملقب باثولوجيا
فنسبة الثاني الى الاول كنسبة فن السماء والعالم الى فن سمع الطبعي الباحث عما يعم الاجسام لا كنسبة فن السماء والعالم الى
العلم الطبعي وافحش من ذلك كله تجويزه ادراج العلم الكلي الباحث عن احوال الاعم تحت العلم الجزئي الباحث عن احوال الاخص
وحكمه بان عدم وقوع ذلك انما هو لعدم وجدان اعم تقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص فيجوز على رأيه ان يجعل الفلسفة الاولى
جزء من علم الارغنون والفلاحة والسطرة غاية الامر ان يكون ذلك غير مستحسن لاجل كثرة مباحث الفلسفة الاولى على ان حكمه
بعدم وجدان اعم تقل احواله بالنسبة الى احوال الاخص في حيز الخفاء فلعل احوال الحيوان المبحوثة عنها في كتاب الحيوان من الطبعي
اقل من مباحث الطب فيستحسن على رأيه ان يجعل كتاب الحيوان جزء من الطب واما جوابه عن كلام بهمنيار فهو التزام للوازم لا
منع للملازمة اذ حاصل كلامه يرجع الى ان لا باس في دخول كل علم في كل علم وكون العلم الجزئي كليا وعدم تباين العلوم وانما فرز
كل منها عن الآخر لاجل كثرة كل منها واللوازم باطلة بلا ارتياب وقد افضى بنا الكلام الى الاطناب في هذا الباب تبصرة لاولي الالباب
وتذكرة للطلاب بالحق والصواب **قوله** ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بل ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه
بالتفصيل الذي سبق ثم المراد ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او الاحوال المنسوبة اليه من حيث انها اعراض ذاتية
له او احوال منسوبة اليه فلا يرد ان العرض الذاتي للموضوع اما عارض له بالذات فهو عرض ذاتي لعرضه الذاتي المساوي له بواسطة
المساوي واما عارض له بواسطة المساوي فهو عارض لهذا المساوي بالذات فيصدق على عرضه الذاتي انه يبحث في العلم عن عرضه
الذاتي فينتقض به تعريف الموضوع وذلك لانه لا يبحث في العلم عن العوارض الذاتية من حيث انها عوارض ذاتية للعرض الذاتي
بل من حيث انها عوارض ذاتية لموضوع العلم واما العوارض الذاتية لموضوعات المسائل اذا كانت غير موضوع العلم فانما يبحث عنها
في العلم لكونها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه في الفن والباب لكونها من الاعراض الذاتية لموضوع الفن والباب مثلا انما يبحث عن قوة اللمس في الطبعي
لانه من الاحوال المنسوبة الى الجسم الطبعي في كتاب الحيوان لا لانه من العوارض الذاتية للحيوان فلا ينتقض التعريف بموضوعات المسائل
اذ لا يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية لانها عوارضها الذاتية وانما يبحث عنها في العلم لانها من الاحوال المنسوبة الى موضوعه
نعم يرد النقض بها على من اكتفى في تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وان اعتبر قيد الحيثية اذ يصدق
على موضوعات المسائل انها يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية لها لا من حيث انها اعراض

ذاتية للنفس موضوع العلم لكونها اعراضا غريبة بالقياس اليه فافهم ثم فى قصر البحث فى العلم على العوارض الذاتية لموضوعه او الاحوال
المنسوبة اليه اشكال مشهور وهو انهم يبحثون عن النفس الناطقة واحوالها فى العلم الطبعى مع انها ليست نفس موضوع العلم
ولا نوعه ولا عرضا ذاتيا له ولا نوع عرض ذاتى له ولا عرضا ذاتيا لعرضه الذاتى او لنوعه واحوالها ليست اعراضا ذاتية لموضوع
العلم ولا احوالا منسوبة اليه ويجاب عنه بان النفس صورة منوعة للجسم وجزء لنوعه وقد سبق ان موضوع المسئلة قد يكون جزء
الموضوع ويثبت له ما هو عرض ذاتى له والبحث عن النفس من هذا القبيل وفيه ان النفس انكانت جزء من الانسان فليست جزء
من موضوع العلم وما سبق هو ان موضوع المسئلة قد يكون جزء لموضوع العلم الا ان يقال انه يجوز البحث عن جزء نوع موضوع
العلم ايضا وانكان ذلك الجزء مباينا لموضوع العلم او يقال من انه لا حاجة الى تجويز البحث عن جزء النوع فان جزء النوع يكون
عرضا ذاتيا لجنسه الذى هو موضوع العلم فالنفس لما كانت جزء من نوع الجسم كانت من عوارضه الذاتية فالبحث عنها فى
الطبعى بحث عن العرض الذاتى لموضوعه ولا ريب فى جوازه وهو قوله لا يكاد يتم اذ العرض الذاتى للشئ ما يعرضه ويحمل عليه اما
مواطاة او اشتقاقا والنفس ليست عارضة للجسم لانها مباينة اياه مفارقة غير محمولة عليه لعدم قيامها به فلا مساغ لعدها من
الاعراض الذاتية للجسم وما تخيل من ان البدن مادة الانسان والنفس صورة له والمادة والصورة جنس وفصل باعتبار
فالنفس يكون فصلا باعتبار فيكون محمولا ذاتيا للانسان ومحمولا عرضيا لجنسه الذى هو الجسم خال عن التحصيل كما سيأتى انشاء
الله تعالى فى مقامه ومن العجائب ما سبق الى بعض الاذهان من ان البحث عن النفس استطرادى من جهة تعلقه بالبدن و
انما هو بالاصالة من جملة مباحث الحكمة الوسطى اعنى الرياضى الباحث عما لا يفتقر الى المادة افتقارا كليا ولا يستغنى عنها استغناء
كليا فان النفس تحتاج الى المادة فى حدوثها وتستغنى عنها فى بقائها ولما قضى الوطر عن مباحث النفس فى كتاب من الطبعى
ولم تبق حاجة الى استيفائها فى الرياضى خص موضوع الرياضى بالكم وهذا القائل قد غفل عن ان الرياضى باحث عما يفتقر
فى الوجود العينى الى المادة ويستغنى عن اعتبار خصوص المادة فى الوجود الذهنى وان النفس لا تفتقر فى وجودها العينى الى
المادة لانها قائمة لا فى مادة انما تحتاج فى حدوثها الى مادة تتعلق هى بها تعلق التدبير والتصرف لا غير وبين الامرين
بون بعيد نعم لو قال ان مباحث النفس بالاصالة من جملة علم المفارقات وذكرها فى الطبعى استطرادى لكان اقرب
من ان يصغى اليه وقد استوفينا الكلام فى هذا المرام فى تعليقاتنا على تلخيص الشفاء لسيدى وابى اب الآباء جزاه الله عنا
خير الجزاء وتغمده بالغفران والرضوان والرضاء **قوله** اى الامور الخارجة قال الشيخ فى برهان الشفاء ان المحمول فى
المسئلة يكون مجهول الانية فيطلب فيها الانية لا انه مجهول اللمية فيطلب فيها اللمية دون الانية فلا يجوز ان يكون طبيعة
جنس او فصل او شيئا مجتمعا منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة فان المحمولات التى تؤخذ فى حد الشئ يجب ان تكون بينة

الآن

الثبوت للشئ اذا تحقق الشئ ہذا کلامہ فقد فصل القول فی ذلک ثم قال وقد یبرہن علی وجود ما یعنی الذاتیات لشئ اذا کان عرف لعوارضہ ولم یکن یحقق جوہرہ فعرف مثلا من جہۃ ما ہو منسوب الی شئ او لہ فعل او انفعال ولم یکن عرف ذاتہ مثلا انما یطلب ہل النفس جوہر او لیس بجوہر والجوہر جنس للنفس لکن انما یطلب ہذا اذا لم نکن عرفنا النفس بذاتہا بل عرفناہا من جہۃ ما ہی مضافۃ الی البدن وکمال مالہ ولیصدر عنہا الافاعیل الحیوانیۃ وبالجملۃ اذا عرفناہا من جہۃ انہا شئ ہو کمال کذا او مبدء لکذا فنکون بعد ما عرفنا ذاتہا فاذا لم نکن وضعنا حقیقۃ ذاتہا لم نطلب حمل امر آخر علیہا ذلک الامر جنس لذاتہا ولم یکن المحمول فی طلبنا بالحقیقۃ جنسا للموضوع فی القضیۃ بل کان جنسا لامر آخر یعرض لہ ہذا الذی یطلب المحمول لہ ہذا کلامہ وبالجملۃ فالبحث فی العلم انما یکون عن الامور الخارجۃ عن موضوعہ العارضۃ لہ بالذات او بواسطۃ امر مساو لہ اعنی العوارض الذاتیۃ لہ ومن ہہنا تسمعہم یقولون ان الموضوع وذاتیاتہ تکون مفروغۃ عنہا فی العلم واما ما یستدل بہ علی ذلک من ان مسائل العلم قضایا یکون فیہا اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع وہو یتوقف علی ثبوت الموضوع واجزائہ فلو کان ثبوت الموضوع واجزائہ من المسائل لزم توقف الشئ علی نفسہ ففی غایۃ السقوط لانہ ان ارید ان اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع موقوف علی ثبوت الموضوع ای وجودہ فمسلم لکن لا یلزم منہ الا ان یکون اثبات الوجود للموضوع مفروغا عنہ لا اثبات ذاتیاتہ لہ وان ارید ان اثبات المحمولات المطلوبۃ للموضوع موقوف علی اثبات ذاتیات الموضوع لہ فذلک فی حیز الخفاء واما ما قیل فی ازاحۃ ذلک من ان فرعیۃ ثبوت الشئ للشئ علی ثبوت المثبت لہ مم والحق الاستلزام ولو سلم فتوقف اثبات شئ لشئ علی اثباتہ مم فلیس لشئ اذ مقصود المستدل ہو ان التصدیق بالہلیۃ المرکبۃ الذی ہو المطلوب فی المسائل متوقف علی الہلیۃ البسیطۃ للموضوع فان التصدیق بالہلیۃ البسیطۃ مقدم علی التصدیق بالہلیۃ المرکبۃ ولا یتوقف ہذا علی فرعیۃ ثبوت الشئ للشئ علی ثبوت المثبت لہ ولا علی توقف اثبات شئ لشئ علی اثباتہ فتامل **قولہ** العارضۃ ما یقال ان المراد بالعارض الخارج المحمول بالمواطاۃ بناء علی ان المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطاۃ وذکر المبادی فی الامثلۃ من قبیل التسامح لیس بشئ فقد صرح الشیخ بان العوارض اللاحقۃ للموضوع قد تکون صورا وقد تکون اعراضا وقد تکون مشتقۃ منہما فالاول نحو کل جسم ففیہ مبدء میل فان مبدء المیل ہو الصورۃ والثانی نحو کل جسم فلہ حیز طبعی والثالث نحو کل جسم محدد للجہات فلکی والرابع نحو کل جسم فلکی متحرک واما ان المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطات فجوابہ انہ کما یقصد فی المسائل اثبات بعض العوارض للموضوع مواطاۃ فقد یقصد اثبات حلول بعضہا فی الموضوع وقیامہ بہ ایضا کما فی المثال الاول علی ان العوارض الذاتیۃ لموضوع العلم لا یجب ان تقع محمولات للمسائل بل قد تکون موضوعات لہا کقولنا کل حرکۃ منطبقۃ علی الزمان والوجود زائد علی الماہیۃ فلا یلزم من کون المعتبر فی المسائل ہو الحمل بالمواطاۃ ان لا یکون غیر المحمول

بالمواطات عرضا ذاتيا لموضوع العلم **قوله** للطبيعة من حيث ہی ہی اعلم انہ لما اشتہر فی تعریف الموضوع انہ ما یبحث فی العلم عن اعراضہ الذاتیۃ ورد علیہ انہ ما من علم الا و یبحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ لانواع موضوعہ وانواع اعراضہ الذاتیۃ فلا یصح قصر البحث فی العلم علی العوارض الذاتیۃ لنفس موضوعہ وما یتوہم من ان محمولات المسائل التی موضوعاتہا انواع موضوع العلم او لاعراضہا الذاتیۃ وان لم یکن عوارض ذاتیۃ شاملۃ للموضوع علی الاطلاق فہی عوارض ذاتیۃ شاملۃ لہ علی التقابل فی غایۃ السخافۃ اذ ما یعرض الشیٔ لامر اخص لامحالۃ عرض غریب لہ والعرض الذاتی الشامل للموضوع علی التقابل ہو العارض الذاتی الاخص وشتان ما بینہما واجاب عن ہذا الایراد المحقق الدوانی اولا بان فی قصر البحث علی العوارض الذاتیۃ للموضوع فی تعریفہ مسامحۃ اعتمادا علی ما فصل فی مقامہ من انہ یبحث فی العلم عن العوارض الذاتیۃ لنفس الموضوع او لانواعہ او اعراضہ الذاتیۃ او انواع اعراضہ الذاتیۃ فہذا اجمال تفصیلہ موکول الی مظانہ وہذا ہو الحق کما حققنا فی فواتح ہذا المبحث وثانیا بانہ فرق بین محمول العلم ومحمول المسئلۃ کما انہ فرق بین موضوعہ وموضوعہا فکما ان موضوع العلم یکون عین موضوع المسئلۃ وغیرہ کذلک محمول العلم یکون عین محمول المسئلۃ وغیرہ وہو علی تقدیر الغیریۃ مفہوم مردد بین محمولات المسائل المقابلۃ ای امر دائر بینہا وذلک المفہوم المردد عرض ذاتی لموضوع العلم فعلی کل تقدیر یکون المبحوث عنہ بالحقیقۃ ہو محمول العلم ای العرض الذاتی لموضوعہ وہذا الجواب غیر مرضی لان محمولات المسائل قد تکون بحیث لا یصلح المفہوم المردد بینہا وبین محمولات المسائل الاخر ان یکون من العوارض الذاتیۃ لنفس موضوع العلم کما فی قولنا کل حرکۃ منطبقۃ علی الزمان وقد عرفت فیما سبق ان العوارض الذاتیۃ لموضوع العلم لا یجب ان تکون محمولۃ علیہ بالمواطاۃ ولا ان تکون متحدۃ معہ فی الوجود فالاحوال العارضۃ المحمولۃ بالمواطاۃ علی عوارضہ الذاتیۃ التی لا تحمل علیہ بالمواطاۃ او الاحوال اللاحقۃ لمثل تلک العوارض الذاتیۃ المحمولۃ علی تلک العوارض بالاشتقاق [illegible] ان تصلح لان تعد من عوارض الموضوع ولا ان یعد المفہوم المردد بینہا من عوارضہ فضلا عن ان تعد من عوارضہ الذاتیۃ فافہم واعترض بعض المتاخرین علی ہذا الجواب بوجہین الاول ان المفہوم المردد امر اعتباری یعتبرہ العقل من محمولات المسائل والضرورۃ شاہدۃ بان البحث انما یکون عن احوال حقیقیۃ واجیب عنہ بانہ ان ارید بالامر الاعتباری الامر الاختراعی الذی لا تحقق لہ فی نفس الامر اصلا لا بنفسہ ولا بمنشاء انتزاعہ فکون المفہوم المردد امرا اعتباریا بہذا المعنی ثم کیف وہو منتزع عن منشاء واقعی وان ارید بہ ما لا وجود لہ فی الخارج فکونہ اعتباریا بہذا المعنی مسلم لکن لا نسلم ان الاحوال المطلوبۃ یجب ان تکون امورا عینیۃ الثانی انہ یلزم ح ان لا یکون محمولات المسائل مقصودۃ بالذات والضرورۃ تشہد بخلافہ قال الشیخ فی برہان الشفاء الاعراض الغریبۃ لا تجعل مطلوبات فی مسائل الصنائع البرہانیۃ واجیب عنہ تارۃ بان کون محمولات المسائل اعراضا غریبۃ لموضوع العلم لا یوجب ان لا تکون مقصودۃ فی المسائل کیف وہی اعراض ذاتیۃ

لموضوعات المسائل ومراد الشیخ ہو ان الاعراض الغریبۃ لموضوعات المسائل لا یکون مطلوبۃ بالبرہان ولا یخفی ان جواب
المحقق انما ہو علی تقدیر تسلیم ان محمولات المسائل الخاصۃ لیست اعراضا ذاتیۃ لموضوع العلم وانہ لا یجوز البحث فی العلم عن
الاحوال الغریبۃ لموضوعہ والا فما الحاجۃ الی ارتکاب القول بالمفہوم المردد فلا یصح ان یوجہ جوابہ بتجویز البحث فی العلم عن
الاحوال الغریبۃ لموضوعہ فلا ریب فی انہ لما لم یجز البحث فی العلم عن الاحوال الغریبۃ لموضوعہ مطلقا وکان العرض الذاتی المطلوب فی العلم ہو المفہوم
المردد بین محمولات المسائل لا یکون محمولات المسائل مقصودۃ بالذات فی العلم ولا شبہۃ فی ان الضرورۃ تشہد بخلافہ ضرورۃ ان المقصود من قولنا
کل حیوان فلہ قوۃ اللمس الذی ہو من مسائل العلم الطبعی اثبات قوۃ اللمس للحیوان لا اثبات الامر المردد بین قوۃ اللمس ومحمولات المسائل الاخر
للجسم الطبعی نعم الاستشہاد بکلام الشیخ لیس فی محلہ لعدم دلالتہ الا علی ان محمول المسئلۃ یجب ان یکون عرضا ذاتیا لموضوعہا
وعدم انکار المجیب کون محمولات المسائل اعراضا ذاتیۃ لموضوعاتہا وتارۃ بان قصد الباحث یتعلق اولا بالاعراض الذاتیۃ
لموضوع العلم وان کانت امورا انتزاعیۃ وثانیا یتعلق فی ضمن المسائل واستند لا لاتہا بمحمولات المسائل والضرورۃ انما
تشہد بان محمولات المسائل لا تخلو عن القصد مطلقا وہذا فی غایۃ السقوط اذ لا یرتاب احد فی ان المقصود اولا وبالذات
ہو اثبات محمولات المسائل لموضوعاتہا کاثبات امتناع الخرق والالتیام للفلک او الحرکۃ الارادیۃ للحیوان واما اثبات
المفہوم المردد بین محمولات المسائل فہو بمعزل عن القصد وبالجملۃ فارجاع البحث عن محمولات المسائل الی المفہوم
المردد بینہا کما ارتکبہ المحقق الدوانی علی تقدیر تمامہ تکلف مستغنی عنہ ثم ان ہذا البعض بعد ما رد جواب المحقق الدوانی
اجاب عن اصل الایراد بوجہین الاول ما اشار الیہ الشارح بقولہ العارضۃ للطبیعۃ من حیث ہی ہی والثانی ما اشار الیہ
بقولہ او من حیث انہا ساریۃ فی الافراد کلا او بعضا فاما الجواب الثانی فستقریہ ونبین حالہ فی الدرس المستقبل انشاء اللہ
تعالی واما الجواب الاول فمحاصلہ ان موضوع العلم المعروض للعوارض المبحوث عنہا فی العلم نفس الطبیعۃ من حیث ہی
ہی ای مع عزل النظر عن الخلط والتعریۃ والعموم والخصوص فالطبیعۃ بہذا الاعتبار مشتملۃ علی جمیع مراتبہا وحیثیاتہا فالعرض
اللاحق لہا بحیثیۃ کالعموم وان کان عرضا غریبا لہا اذا اخذت بحیثیۃ اخری کالخصوص وبالعکس لکنہ عرض ذاتی لہا من
حیث ہی ہی لاتحادہا مع جمیع مراتبہا بالذات او بالعرض وبالجملۃ فالموضوع ہو الطبیعۃ من حیث ہی ہی لا لا بشرط شیء بان
یکون الحیثیۃ قید اللحاظ ای المہیۃ الملحوظۃ بلحاظ من حیث ہی ہی وان کان معہا الف قیود ولکن لم یقید اللحاظ بشیء
منہا وہی اعم من المہیۃ لا بشرط شیء فانہا ملحوظۃ مجردۃ عن القیود ولو فی اللحاظ واما المہیۃ لا لا بشرط شیء فلا ہی مجردۃ ولا لا
مجردۃ ولا واحدۃ ولا کثیرۃ وانما التجرد ہو اللحاظ فہی معروضۃ بالذات لکل ما یعرض لہا من حیث العموم او من حیث الخصوص
فالعوارض الذاتیۃ لانواع موضوع العلم او انواع عوارض ذاتیۃ لموضوع العلم عوارض ذاتیۃ لنفس موضوع العلم من حیث

ہو ہو فالمبحوث عنہ فی العلم ہی العوارض الذاتیۃ لموضوعہ ومالظن انہ عارض لہ لامر اخص لیس عارضا لہ لامر اخص وہذا
الجواب فی غایۃ السخافۃ اما اولا فلان المہیۃ لابشرط شئ اعم مراتب المہیۃ لیس فوقہا مرتبۃ یعبر عنہا بالمہیۃ لا لابشرط شئ
والمہیۃ لابشرط شئ ہی الحاملۃ لاحکام العموم والخصوص وہی موضوع المہملۃ ولو کانت فوقہا مرتبۃ اخری لزم تحقق قضیۃ
وراء المہملۃ والطبعیۃ والمحصورۃ والشخصیۃ یکون موضوعہا تلک المرتبۃ من المہیۃ واما ثانیا فلانہ لو سلم ہذہ المرتبۃ فلا
یغنی شیئا اذ لاشک فی ان ہذہ المرتبۃ اعم من المہیۃ المخلوطۃ والعارض الذی عرض للاخص بالذات عارض لہذہ
المرتبۃ من جہۃ الخصوصیۃ فلا یکون عارضا لہا بالذات حتی یکون عرضا ذاتیا لہا وماظن من ان ہذہ المرتبۃ لا واحدۃ و
لا کثیرۃ ومتحدۃ مع الو احد والکثیر ومعروضۃ بالذات لما یعرض بالواحد والکثیر وہم فاسد لان المہیۃ من حیث ہی ہی وان لم
تکن واحدۃ بالوحدۃ الشخصیۃ او کثیرۃ بالکثرۃ الشخصیۃ فہی واحدۃ بالطبیعۃ والا کانت لاشیئا محضا فما یعرضہا بعد تخصیصہا
بخصوصیتہ لا یکون عرضا ذاتیا لہا وقد قال الشیخ ان ما یعرض الشئ لامر اخص وکان الشئ محتاجا فی لحوقہ ایاہ الی ان یصیر
نوعا معینا متہیا لقبولہ لا یکون عرضا ذاتیا لہ وقد وضع لذلک قانونا وہو ان یلاحظ طبیعۃ الجنس مع خصوصیۃ ما کجسم ما وعدد ما
فان کانت بما ہی کذلک صالحۃ لان یعرضہا العارض فذلک العارض عرض ذاتی وان لم تکن صالحۃ لہ بل تکون محتاجۃ
فی عروضہ لہا الی ان تحصل بفصل وتصیر نوعا معینا متہیأ لقبولہ فذاک العارض عرض غریب فعند ہذا الامتحان تجد الحرکۃ
من العوارض الذاتیۃ للجسم لانہ مع قطع النظر عن تنوعہ بفصل صالح لقبولہ الحرکۃ ولا تجد الزوجیۃ والفردیۃ من العوارض
الذاتیۃ للعدد لان العدد مالم یصیر نوعا معینا لا یصلح لان یعرض لہ الزوجیۃ او الفردیۃ واما ما اول بہ ہذا المجیب کلام
الشیخ من ان مرادہ انہ اذا اعتبر الجنس لابشرط شئ لا یکون ما یعرضہ لامر اخص عرضا ذاتیا لہ واما اذا اعتبر لا لابشرط شئ
یکون متحدا مع الاخص بالذات فیکون کل ما یعرضہ لامر اخص عارضا لہ بالذات فعجب عجاب لان الجنس اذا اعتبر
لابشرط شئ فاما ان یکون متحدا بالذات وجودا مع الاخص کما انہ اذا اعتبر لا لابشرط شئ یکون متحدا معہ وجودا بالذات
فیلزم ان یکون ما یعرض الامر الاخص عرضا ذاتیا للجنس اذا اعتبر لابشرط شئ ایضا بناء علی الاتحاد علی ما زعم او لا یکون
متحدا معہ ولا موجودا بوجودہ فلا یکون ما یعرض للامر الاخص عارضا للجنس لابشرط شئ اصلا وکلام الشیخ انما ہو فیما یعرض
الجنس بعد صیرورتہ نوعا معینا اذ علی ہذا التقدیر لا یکون ما یعرض النوع عارضا للجنس اصلا لعدم الاتحاد بینہما وجودا
واما ثالثا فلانہ لو سلم کل ما ذکر فانما یجری فی موضوعات المسائل التی موضوع العلم ذاتی لہا واما اذا کان موضوع المسئلۃ
نوع العرض الذاتی لموضوع العلم فلا یجری فیہ لان مہیۃ الموضوع من حیث ہی ہی لیست متحدۃ مع نوع عرضہ الذاتی
بالذات فما یعرضہ بالذات لا یکون عارضا لہا بالذات واما رابعا فلانا سلمنا ان العوارض اللاحقۃ للشئ بواسطۃ الامر

الاخص اعراض ذاتية له لكن جعلها محمولات المسائل اما باعتبار انها اعراض ذاتية لنفس موضوع العلم فينبغي ان يجعل موضوع المسئلة نفس موضوع العلم اذ لا معنى لجعل الاعراض الذاتية لشئ محمولة على شئ آخر والا فيكون المقصود متعلقا بمعرفة حال الموضوع نفسه لا بمعرفة احوال انواعه فيكون المقصود في كتاب الحيوان من الطبعي مثلا معرفة ثبوت قوة اللمس لنفس الجسم لا للحيوان والضرورة تشهد بخلافه واما باعتبار انها اعراض ذاتية لموضوعات المسائل من جهة الخصوص فهي بهذا الاعتبار اعراض غريبة بالقياس الى موضوع العلم فيعود الاشكال فيقهقري هذا ما افاد خاتم الحكماء قدس سره مع زيادة ما واما ثانيا فلانك قد عرفت فيما سبق ان العوارض الذاتية لموضوع العلم لا يجب ان تكون محمولة عليه بالمواطاة ولا ان تكون متحدة معه في الوجود فالاحوال العارضة لها بالذات التي تحمل عليها في المسائل او الاحوال العارضة لعوارضها الذاتية الغير المحمولة عليها مواطاة كالعوارض الذاتية للزمان العارض للحركة العارضة للجسم لا يمكن ان تكون عوارض الطبيعة الموضوع وان اخذت لا بشرط شئ فضلا عن ان تكون عوارض ذاتية لها فلا يتمشى هذا الجواب فيما اذا كان موضوع المسئلة العرض الذاتي الغير المحمول بالمواطاة على موضوع العلم وعرض العرض الذاتي كذلك ومحمولها عرض العرض الذاتي المذكور كقولنا الوجود زائد في مسائل الفلسفة وقولنا الزمان غير قار في مسائل الطبعي فان هذه المحمولات ليست عارضة لطبيعة موضوع العلم باي اعتبار اخذت وبالجملة فهذا الجواب لا يستاهل بفضل الاشتغال بالتوجيه الابطال والوقت اعز من ان يضاع في بسط ما فيه من وجوه الاختلال فاما ما اورد عليه بعض الشراح في بعض تعليقاته من انه لو صح لزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي اذ موضوع العلم الكلي اعم من موضوعات العلوم الجزئية والعوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراض ذاتية للاخص والعوارض الذاتية للاخص عوارض ذاتية للاعم على ما ذكر المجيب فيكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي فلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي فمندفع اذ غاية ما يلزم ان يكون العوارض المبحوث عنها في العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الكلي وذلك لا يستلزم دخول العلوم الجزئية في العلم الكلي لاختلاف الحيثية في نظر الباحث فالعلم الكلي يبحث عما يعرض من حيث الوجود والعلوم الجزئية تبحث عما يعرض من حيثيات اخر فلا يلزم ان يكون العوارض المبحوثة عنها في العلوم الجزئية مبحوثة عنها في العلم الكلي وان كانت عوارض ذاتية لموضوع العلم الكلي وكذا ما اورده عليه خاتم الحكماء في خواتيم شرحه من ان موضوع المسئلة ان كان عرضا ذاتيا لموضوع العلم او نوعه او عرضه جاز ان يكون محمولها جنس الموضوع وفصله فكيف يكون ذلك المحمول عرضا ذاتيا لطبيعة الموضوع وان اخذت من حيث هي هي لا لا بشرط شئ وذلك لان هذا الايراد لا يتوجه على المجيب اذ جوابه انما هو عن الايراد القائل بان اعراض انواع الموضوع مثلا وبالجملة الاعراض الغريبة لموضوع العلم المبحوثة عنها في المسائل

يبحث عنها في العلم مع انها ليست عوارض ذاتية لموضوعه وحاصل جوابه ان العوارض اللاحقة للشئ بواسطة الامر الاخص
عوارض ذاتية له من حيث هو هو لا بشرط شئ واما الايراد بالمحمولات التي هي من اجناس الموضوع وفصوله فلا مساس بالايراد
المذكور ولا جواب نعم هو ايراد على حياله على من قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوع العلم ولم يعمم البحث فيه لاحوال
المنسوبة اليه وقد ذكرنا ذلك الايراد في فواتح مبحث الموضوع ثم اعلم ان المجيب اورد على نفسه بانكم جعلتم العارض الذاتي
للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم نظرا الى اتحاد الاعم والاخص ولا شك ان الاتحاد من الطرفين فينبغي ان يكون العرض الذاتي
للاعم عرضا ذاتيا للاخص واجاب عنه بان هذا لا يجري في العارض الامر الاعم فان الاعم بوحدته المبهمة متحد مع الاخص بذاته
او بالعرض والاخص ليس كذلك فلم يكن لما يعرض الاخص بواسطة الاعم اختصاص بالاخص ولا بد للعرض الذاتي من
الاختصاص وهذا في غاية السقوط لان الاختصاص غير مشروط في العرض الذاتي فلو وجب بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض
الاخص بالذات عرضا ذاتيا للاعم وجب ايضا بحكم الاتحاد ان يكون ما يعرض الاعم بالذات عرضا ذاتيا للاخص وان لم يكن
مختصا به وبالجملة فسخافة هذا الجواب اظهر من ان يخفى ومفاسده اكثر من ان تحصى **قوله** فيجوز ان لا يتجاوز الى الافراد ما يعرض
الطبيعة من حيث هي لا يجب ان يعرض الافراد كصلوح الطبيعة لان تقع موضوع المهملة وكالوجوب العارض لطبيعة احد
النقيضين لا بعينه مع امكان كل منهما بخصوصه ما يتوهم من ان كل ما هو لازم للطبيعة من حيث هي هي لازم للفرد باطل لا يلتفت
اليه فالعارض الذاتي للطبيعة من حيث هي هي يجوز ان لا يتجاوز الى الافراد لكن هذا القسم من العرض الذاتي لا يبحث عنه
في العلوم لان المسائل هي القضايا المحصورة **قوله** او من حيث هي سارية في الافراد كلا او بعضا هذا هو الجواب الثاني
الذي تكلفه بعض المتاخرين لدفع الاشكال الوارد على قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية لموضوعه اعني الاشكال
الذي ذكرناه في الدرس السابق وحاصله ان موضوع العلم هو الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا فمن العوارض
الذاتية ما يكون عارضا للطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في جميع الافراد كالتحيز العارض لطبيعة الجسم الطبعي الذي هو موضوع
للحكمة الطبيعية ومنها ما يعرض لطبيعة الموضوع من حيث انها سارية في بعض الافراد كقوة اللمس العارضة للجسم الطبعي من حيث
سريانه في بعض الافراد اعني الحيوان فما يعرض الاخص بالذات عارض بالذات لطبيعة الاعم السارية في بعض الافراد فهو
عرض ذاتي للاعم فالبحث في العلم انما يقع عن العوارض الذاتية لموضوعه وهذا الجواب كالجواب الاول في غاية الوهن
والسخافة اما اولا فلانه اما ان يراد بالطبيعة السارية في بعض الافراد الطبيعة السارية في بعض الافراد الخاصة بخصوصها
فلا يخفى انها عين الاخص فان طبيعة الجسم السارية في الحيوان بخصوصه نفس الحيوان فما يعرضها بالذات انما يكون عرضا
ذاتيا للاخص بما هو اخص لا للاعم فيكون بالقياس الى الاعم عرضا غريبا فبقي الاشكال كما كان واما ان يراد بها الطبيعة

المطلقة السارية فی بعض الافراد ای بعض کان فلا یخفی ان ما یعرض الاخص بخصوصه بالذات لایکون عارضا للطبیعة المطلقة
السارية فی بعض الافراد لا بخصوصه الا بعد تخصیصها فی ضمن ذلک الاخص بخصوصه فیکون عرضا غریبا بالقیاس الیها کما عرفت
فیما سبق فیبقی الاشکال بحاله واما ثانیا فلان ہذا الجواب لایتمشی فی العوارض الذاتية الغیر المحمولة بالمواطاة علی انواع
الاعراض الذاتية لموضوع العلم الغیر المحمولة علیه بالمواطاة فانها یبحث عنها فی العلم مع انها لیست عارضة لطبیعة موضوع
العلم اصلا لا من حیث انها سارية فی الافراد کلا او بعضا ولا من حیث انها سارية فی الافراد بعضا فاما ما اورد بعض الشراح
علی ہذا الجواب من انہ یستلزم دخول العلوم الجزئية فی العلم الکلی اذ العوارض اللاحقة بالذات لموضوعات العلوم الجزئية
علی ہذا التقدیر عارضة بالذات لطبیعة موضوع العلم الکلی من حیث سریانها فی الافراد بعضا فساقط اذ لایلزم مما ذکره
المجیب الا ان یکون العوارض الذاتية لموضوعات العلوم الجزئية اعراضا ذاتية لموضوع العلم الکلی لا ان یکون تلک العوارض
مبحوثة عنها فی العلم الکلی لاختلاف حیثیة البحث فلا یلزم دخول العلوم الجزئية فی العلم الکلی وکذا ما اورد
البعض الآخر من ان حیثیة السریان فی الافراد کلا او بعضا اما تعلیلیة او اطلاقیة او تقییدیة علی الاولین
فالموضوع الطبیعة من حیث ہی ہی والقضیة المنعقدة منها ہی المهملة والقضایا المستعملة فی العلوم
لا محالة محصورات وایضا علی ہذا التقدیر یرجع ہذا الجواب الی الجواب الاول وعلی الثالث فاما ان یراد ہذا المرکب التقییدی
فذلک لا یصح ان یکون موضوعا للعلم او یراد مرتبة من الماہیة موجودة فی الذہن او فی الخارج فیکون القضایا المعقودة
بها شخصیة فلا یکون مسائل للعلوم الحقیقیة وذلک لان الطبیعة قد تعتبر من حیث ہی ہی وہی بہذا الاعتبار موضوع للمهملة
القدمائیة وقد تعتبر من حیث العموم والاطلاق وہی بہذا الاعتبار موضوع للطبیعة وہی بہذا الاعتبار لا یسری الیها احکام الافراد وقد تعتبر من حیث انطباقها
علی الافراد وسریانها فیها وہی بہذا الاعتبار حاملة لاحکام الافراد وموضوع للقضایا المحصورة ومهملة المتاخرین وہذه المرتبة
ہی المرادة بالطبیعة من حیث انها سارية فی الافراد کلا او بعضا وہذا المرکب التقییدی عنوان لہذه المرتبة فلا یکون القضایا
المعقودة منها شخصیات ولا مهملات قدمائیة بل محصورات او ما فی حکمها واعلم ان المجیب قد استشهد علی ما زعم بما قال المعلم
الثانی فی تعلیقاته من ان العلم الطبیعی له موضوع یشتمل علی جمیع الطبیعیات ونسبته الی ما تحته نسبة العلوم الکلیة الی
العلوم الجزئية وذلک الموضوع ہو الجسم بما ہو متحرک او ساکن والمبحوث عنه فیه ہو العوارض اللاحقة من حیث ہو کذلک
لا من حیث ہو جسم فلکی او عنصری ثم النظر فی الاجسام الفلکية والاسطقسیة نظر اخص ویتبع ذلک النظر فیما ہو اخص منه وہو
النظر فی الاجسام الاسطقسیة ماخوذة مع المزاج وما یعرض لها من حیث ہی کذلک ثم یتبع ذلک النظر فیما ہو اخص منه و
ہو النظر فی النبات والحیوان وہناک یختم العلم الطبیعی فتخیل ہذا القائل ان مراد الفارابی بقوله یشتمل علی جمیع الطبیعیات

ہو مرتبۃ طبیعۃ الجسم لا لابشرط شیٔ او الطبیعۃ الساریۃ فی الافراد وانت تعلم ان الفارابی برأ مما توہم بل مرادہ ان للطبعی
موضوعا مشتملا علی جمیع الطبعیات وہو الجسم لابشرط شیٔ لانہ یصدق علی انواعہ ثم بین طریق البحث فذکر انہ یبحث عن الاحوال
العامۃ للجسم ثم عن احوال الاجسام الفلکیۃ والاسطقسیۃ ثم عن احوال الکائنات والمزاج ثم عن احوال النبات والحیوان
فہو تصریح منہ بان العلم باحث عن العوارض الذاتیۃ للجسم لانواعہ علی ما اسلفنا فیما مر **قولہ** بواسطۃ فی العروض اعلم ان
الواسطۃ قد تکون واسطۃ للعلم ای علۃ للتصدیق بثبوت المحمول للموضوع ویقال لہا الواسطۃ فی الاثبات وہذہ الواسطۃ
لا تتحقق فی البدیہیات بل انما تتحقق فی النظریات الکسبیۃ وقد یطلق الواسطۃ علی امر یکون متصفا بالصفۃ حقیقۃ وینسب
تلک الصفۃ الی امر آخر لعلاقۃ لہ مع ذلک الامر کالسفینۃ المتصفۃ بالحرکۃ بالذات فہی واسطۃ فی عروض الحرکۃ لجالسہا فیکون
ہناک عارض واحد ثابت للواسطۃ بالذات منسوب الی ذی الواسطۃ بالعرض ویسمی ہذہ الواسطۃ بالواسطۃ فی العروض
وقد یطلق الواسطۃ علی ما یکون علۃ لاتصاف شیٔ بصفۃ بان یکون ذلک الشیٔ متصفا بتلک الصفۃ حقیقۃ وبالذات ویکون
تلک الواسطۃ علۃ لاتصافہ بہا ویسمی ہذہ الواسطۃ بالواسطۃ فی الثبوت وہی علی قسمین الاول ما یکون الواسطۃ وذو الواسطۃ
کلاہما متصفین بالذات بتلک الصفۃ فیکون للصفۃ فردان احدہما قائم بالواسطۃ والآخر قائم بذی الواسطۃ لکن قیام فرد
منہا بذی الواسطۃ یکون بسبب قیام فرد منہا بالواسطۃ کالید فان قیام الحرکۃ بہا سبب لقیام الحرکۃ بالمفتاح والثانی ما
لا یکون الواسطۃ متصفۃ بالصفۃ اصلا ویکون لہا حظ من العلیۃ کالصباغ الذی ہو واسطۃ فی اتصاف الثوب بالصبغ
اذا عرفت ہذا فاعلم انہم قد فسروا العرض الذاتی بما یلحق الشیٔ لذاتہ او بواسطۃ امر مساو لہ فاختلف فی ان المراد بالواسطۃ
المنفیۃ فی القسم الاول المثبتۃ فی القسم الثانی ایۃ واسطۃ من ہذہ الوسائط فقال البعض ان المعتبر فی القسم الثانی
اثبات الواسطۃ فی الثبوت بشرط کونہا مساویۃ وفی القسم الاول نفیہا مطلقا واورد علیہ ان محمولات المسائل لما کانت
عوارض ذاتیۃ لموضوعاتہا کانت اما من القسم الاول فلا یکون فی ثبوتہا لموضوعاتہا واسطۃ واما من القسم الثانی فیکون
فی ثبوتہا لہا واسطۃ مساویۃ وما لا واسطۃ فی ثبوتہ للموضوع ضروری الثبوت لہ وکذا ما یکون الوسط فیہ مساویا للموضوع
اذ الوسط المساوی الیہ عرض ذاتی للموضوع فہو لہ اما لذاتہ او لما یساویہ وعلی الثانی ینتہی الی ما لذاتہ فیکون بالآخرۃ
ضروریا فیلزم ان ینحصر المسائل فی الضروریۃ وقد عجب بعض الشراح حیث فہم من الضروری معنی البدیہی فاجاب
عن ہذا الایراد بان ثبوت ما لا وسط فی ثبوتہ لشیٔ لا یجب ان یکون ضروریا بل ربما یکون نظریا کثبوت الجوہر للنفس مع انہ
جنس لہا وقد غفل ہذا المجیب عن ان مقصود المورد انہ علی ہذا التقدیر ینحصر المسائل فی القضایا الضروریۃ ولا یکون مسئلۃ
وجودیۃ او ممکنۃ ولا ریب فی اللزوم ولا فی بطلان اللازم وذہب الشارح اقتداء ببعض الکملۃ الی ان الواسطۃ المنفیۃ فی

القسم الاول ہی الواسطة فی العروض واحد قسمی الواسطة فی الثبوت وہو ما یکون الواسطة وذو الواسطة کلاہما معروضین
حقیقیین للصفة والواسطة المثبتة فی القسم الثانی احدی الواسطتین المنفیتین فی القسم الاول بشرط ان یکون الواسطة
متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض فعلی رایہ یکون ما یعرض الشئ بواسطة الامر الاعم او بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتیا
اذ لم یشترط التساوی الواسطة معہ واہمل شرط التساوی مع اشتہارہ وکونہ منصوصا علیہ فی کلام ائمتنا الذین ہلک فی
التقلید لہم وقد فضی ہذا الاجمال الی اہمال ما تفوہ بہ فی ہذا المقام وسنعود الی تفضیحہ فی الدرس المستقبل انشاء اللہ تعالی
وذہب بعض المتاخرین الی ان الواسطة المنفیة فی القسم الاول ہی الواسطة فی العروض واحد قسمی الواسطة فی الثبوت
وہو ما یکون کل من الواسطة وذی الواسطة معروضین حقیقیین للصفة والواسطة المثبتة فی القسم الثانی احدہما بشرط التساوی
صدقا او تحققا وہذا الرای ایضا باطل فان الصفة اذا کانت عارضة للشئ حقیقة کانت من اعراضہا الذاتیة والکانت
عروضہا للشئ حقیقة بواسطة امر مباین متصف بفرد آخر من نوع تلک الصفة بالذات اذ عروض فرد من نوع تلک الصفة بواسطة
مباینة للشئ لا یقدح فی کون فرد من نوعہا عارضا للشئ حقیقة فلا وجہ لاخراج مثل ذلک العارض عن العوارض الذاتیة
للشئ وایضا فقد بحث فی کتاب النفس عن العلم العارض لہا مع کونہ عارضا لہا بواسطة العقل الفعال مع ان العلم
علی ہذین الرایین لا یکون من العوارض الذاتیة للنفس لانہ لیس عارضا لہا بالذات ولا بواسطة متحدة معہا بالذات
او بالعرض ولا بواسطة مساویة لہا صدقا او تحققا ہذا وسنتکلم علی اشتراط الشارح اتحاد الواسطة مع الموضوع بالذات
او بالعرض واہمال شرط التساوی وعلی تعمیم التساوی الذی اشترطہ ہذا البعض عن التساوی بحسب الصدق والتساوی
بحسب التحقق فی مستانف الدرس انشاء اللہ تعالی وذہب السید المحقق قدس سرہ الی ان الواسطة المنفیة فی القسم
الاول ہی الواسطة فی العروض فقط والواسطة المثبتة فی القسم الثانی ہی الواسطة فی العروض بشرط التساوی فعلی
رایہ یکون ما یعرض الشئ لا بواسطة اصلا او بواسطة فی الثبوت سواء کانت الواسطة سفیرا محضا ای لا یکون معروضا
لذلک العارض اصلا او کانت ہی ایضا معروضة لہ من القسم الاول من الاعراض الذاتیة ای من الاعراض
الاولیة للشئ فان ہذا القسم من الاعراض الذاتیة قد یخص باسم العرض الاولی قال الشارح فی
بعض تعلیقاتہ ہذا لیس بصواب لان العارض بواسطة الجزء الاعم لیس عرضا ذاتیا عندہم فضلا
عن ان یکون عرضا اولیا وکذا العارض للامر المباین اذا لم یکن ذلک المباین واسطة فی العروض کالحرارة العارضة
للماء بواسطة النار فان النار لیست واسطة فی عروض الحرارة للماء وان کانت واسطة فی ثبوتہا لہ انتہی وانت تعلم ان
[illegible] المباین واسطة فی عروضہ للشئ کالحرکة العارضة لجالس السفینة بواسطة السفینة فہو لیس

ے الکان المباین واسطة آہ

عرضا ذاتيا للشئ قطعا لانه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساوية له وان كان المباين واسطة في ثبوته للشئ حقيقة كالعلم
الثابت للنفس الناطقة بواسطة المبدء الفياض فلا ضير في كونه عرضا ذاتيا بل عرضا اوليا للشئ لما عرفت ای باعث
على اخراجه عن الاعراض الذاتية او الاعراض الاولية واما الحرارة العارضة للماء بواسطة النار فالوجه في عدم كونها عرضا
ذاتيا للماء ليس هو كون النار واسطة في ثبوتها له حتى يظن ان ما يعرض الشئ بواسطة في الثبوت مباينة للشئ لا يكون
عرضا ذاتيا له بل الوجه ان الحرارة عارضة للماء بواسطة في العروض غير مساوية له اعني الجسم العنصري فعدم كونها عرضا ذاتيا
للماء انما هو لعموم الواسطة في العروض وفقد شرط التساوي ولو سلم ان الحرارة عارضة للماء حقيقة بواسطة في الثبوت
وهي النار فلا باس في ارتكاب كونها عرضا ذاتيا للماء قال الصدر الشيرازي في حواشي حكمة الاشراق حاصله ان العرض
الذاتي ما لا واسطة له في العروض وان كان له واسطة في الثبوت كالسخونة العارضة للماء بواسطة النار فيجوز البحث عنها في
العلم الباحث عن احواله هذا كلامه اما العارض للشئ بواسطة جزئه الاعم فان اريد به العارض له بواسطة جزئه الاعم الغير المتحد
معه في الوجود فاما ان يكون هناك عارض واحد يكون عارضا للجزء الاعم ولا يكون عارضا للشئ حقيقة بل ينسب اليه تجوزا
فيكون الجزء الاعم واسطة في العروض فلا يلزم كون مثل هذا العارض عرضا اوليا ولا عرضا ذاتيا اذ المعتبر في العرض الاولي
نفي الواسطة في العروض وفي القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق الواسطة في العروض بشرط التساوي وكلاهما منتفيان
فيما يكون الجزء الاعم واسطة في العروض او يكون هناك عارضان مستقلان يكون احدهما قائما بالجزء الخارجي الاعم والآخر
قائما بالكل الذي هو اخص فعلى هذا التقدير يكون عارض الاخص عارضا له حقيقة ومن اعراضه الذاتية الاولية واما عارض
الاعم فلا يكون عرضا ذاتيا للاخص ولا عرضا اوليا له وان اريد به العارض للاخص بواسطة جزئه الذهني الاعم المتحد معه
في الوجود كالحركة الارادية العارضة للانسان بواسطة الحيوان فلا ريب في انه عارض بالذات للاعم وبالعرض للاخص
لكن الاعم واسطة في عروضه للاخص لا لانه واسطة في الثبوت اذ خصوصية الخاص ملغاة في عروض مثل هذا العارض
فلتحقق الواسطة في العروض وعمومها من ذي الواسطة لا يكون مثل هذا العارض من الاعراض الاولية للاخص
ولا من عوارضه الذاتية ومن ههنا سقط ما توهم الشارح في بعض تعليقاته من ان الواسطة فيما اذا كان الواسطة وذو الواسطة
كلاهما موصوفين حقيقة بالصفة اذا كانت ذاتية لذي الواسطة اي جنسا لها او فصلا لها مثلا يكون للصفة وجود واحد
وقيام واحد بالواسطة وبذي الواسطة كليهما بالذات لاتحاد الجنس والفصل مع النوع بالذات وذلك الاتحاد لحظ جهة
اتحاد الجنس والفصل مع النوع يكون هناك معروض واحد وعارض واحد له عروض واحد فلا يكون هناك واسطة وذو
واسطة وان لوحظ جهة التغاير فان كانت الصفة قائمة بالنوع بالذات فان لم تكن منسوبة الى الجنس والفصل اصلا

كالنوعية العارضة للنوع فلا يكون الجنس والفصل موصوفين بتلك الصفة اصلا فلا تحقق في مثل تلك الصورة واسطة اصلا لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض وان كانت منسوبة الى الجنس والفصل ايضا كالضحك القائم بالانسان بالذات المنسوب الى الحيوان والناطق ايضا والحركة الارادية القائمة بالانسان مثلا فان كانت طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كانت هناك صفتان موجودتان بوجودين احدهما قائمة بالنوع بالذات والاخرى قائمة بالجنس والفصل فلا يكون العارض واحدا وان لم يكن طبيعة الجنس او الفصل من حيث هي هي موصوفة بتلك الصفة بالذات كما في نحو الضحك القائم بالانسان بالذات فان طبيعة الحيوان او الناطق بما هي هي ليست موصوفة بالذات كانت الصفة عارضة بالذات للنوع وبالعرض للجنس او الفصل ويكون النوع ح واسطة في العروض لا واسطة في الثبوت ولو كانت الصفة قائمة بالجنس او الفصل بالذات فان لم تنسب الى النوع اصلا كالجنسية العارضة للحيوان والفصلية العارضة للناطق فلا يكون النوع موصوفا بتلك الصفة اصلا فلا تتحقق هناك واسطة اصلا وان نسبت الى النوع فان كانت طبيعة النوع موصوفة بالذات بتلك الصفة يكون هناك صفتان احدهما قائمة بالجنس او الفصل والاخرى قائمة بالنوع فلا يكون الصفة واحدة وان لم يكن كذلك كان الجنس والفصل واسطة في عروض تلك الصفة للنوع كما في نحو الحركة الارادية فانها قائمة بالذات بالطبيعة الحيوانية وانما ينسب قيامها الى الطبيعة الانسانية لتحقق الطبيعة الحيوانية في ضمنها فلا يكون هناك واسطة في الثبوت هذا فقد بان ان ما ذكره السيد المحقق هو الحق واما توجيه الشارح كلامه بانه ماول بان المراد بالواسطة في العروض المنفية في القسم الاول من العرض الذاتي المثبتة في القسم الثاني منه ما يعم الواسطة في الثبوت بالنحو الاول من قسميها فاحسان منه على السيد المحقق من دون امتنان منه فافهم **قوله** او الاثبات فسخ الشرح ههنا مختلفة ففي بعضها العبارة هكذا بواسطة في العروض او الاثبات بان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له وفي بعضها هكذا بواسطة في العروض او احد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ان يكون كل منهما معروضا حقيقيا له ومراده بالواسطة في الاثبات هو الواسطة في الثبوت قال في الحاشية قد عبرت عنها في النسخة بالواسطة في الاثبات فتركتها وغيرت الى هذه العبارة لانها كانت مخالفة لاصطلاح الجمهور انتهى **قوله** بشرط ان يكون المشهور ان العرض الذاتي للشئ ما يعرضه لذاته او بواسطة مساوية له والظاهر ان المراد بالتساوي التساوي بحسب الصدق والبعض عمم التساوي فقال او بواسطة مساوية له صدقا او تحققا وهذا فاسد لان المساوي للشئ تحققا يجوز ان يكون مباينا له منفصلا عنه متلازما له وجودا وعدما فعوارضه لا تكون عوارض ذاتية للشئ بل انما هي عوارض لامر مباين عنه والحق ان المراد بالواسطة المساوية الواسطة المساوية له تحققا الغير المنفصلة عنه سواء كانت مساوية له صدقا ايضا او لم تكن كذلك فالاتصال العارض للحركة بواسطة الزمان

او الكون والفساد العارضان لكل من العناصر بواسطة صورته النوعية من الاعراض الذاتية للحركة وكل من العناصر مع ان الزمان ليس مساويا للحركة صدقا وكل من الصور النوعية ليس مساويا للجسم العنصري الذي هو جزء منه صدقا فتعميم المساواة بحيث يشتمل المباين المتلازم وجودا وعدما ليس لسديد كما ان تخصيص المساواة بالمساواة بحسب الصدق ليس بصحيح واما الشارح فقد اهمل شرط التساوي وشرط ان يكون الواسطة متحدة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض فيلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لامر اعم منه او اخص منه عرضا ذاتيا للشئ مع انهم قد اجمعوا على انه عرض غريب والعجب ان الشارح نفسه قد اورد على السيد المحقق فيما نقلنا عنه في الدرس السابق بان ما يعرض الشئ لجزئه الاعم ليس عرضا ذاتيا له مع انه يلزم عليه ان يكون ما يعرض الشئ لجزئه الاعم المتحد معه بالذات عرضا ذاتيا للشئ ولعله استبعد انه راى ان العلم قد يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الاخص مع انه ليس عارضا له لذاته ولا بواسطة مساوية فظن ان تساوي الواسطة غير مشروط وانما المشروط هو اتحاد الواسطة مع ذي الواسطة بالذات او بالعرض وانت تعلم انه لو كان العارض للشئ بواسطة الامر الاخص عرضا ذاتيا ولم يكن تساوي الواسطة مشروطا في العرض الذاتي لم يحتج في جعله من العوارض الذاتية للشئ الى القول بكون المعروض الطبيعة من حيث هي هي لا لا بشرط شئ والطبيعة السارية في الافراد كلا او بعضا اذ على هذا التقدير يكون ما يعرض الشئ بواسطة الاخص عرضا ذاتيا له بلا كلفة ولا يحتاج الى مثل هذه التكلفات الباردة المبتذلة اليضا فما يعرض الاعم والاخص بالذات عرض ذاتي للاعم او الاخص بالذات لا وجه لعده من العوارض الذاتية للشئ واما ما يعرض الشئ بواسطة المساوي فهو وان كان من عوارض المساوي بالذات الا انه يعد من احوال الشئ لاجل الارتباط الذي بينه وبين مساويه واما ان العلم يبحث عما يعرض موضوعه بواسطة الامر الاخص فقد مر الكلام عليه فيما سبق والجواب عنه بان ذلك باب ان المعروض هي الطبيعة من حيث هي هي او الطبيعة من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا كما ارتكبه بعض المتاخرين وتبعه الشارح ليس مبنيا على تجويز كون ما يعرض الشئ لامر اخص عرضا ذاتيا له بل حاصله يرجع الى ان ما يظن عارضا للشئ بواسطة الاخص ليس عارضا له بواسطة الاخص وبالجملة فكلام الشارح في هذا المقام مختل غاية الاختلال وهذه آفة التقليد والا انتهى الخ

**قوله** متحدة معه بالذات او بالعرض قال في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمايزين بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي مع عزل النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط والحق الافتقار اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار فتامل انتهى اعلم ان العارض في صورة الواسطة في العروض يكون واحدا بالشخص قطعا يكون معروضه اولا وبالذات هو الواسطة وثانيا وبالعرض هو ذو الواسطة سواء كانت الواسطة متحدة مع ذي الواسطة

كالتعجب العارض للانسان بالذات وللكاتب المتحد معه بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات
وللكاتب المتحد معه بالعرض بالعرض وكالضحك العارض للانسان بالذات وللحيوان المتحد معه بالذات بالعرض اولم
تكن متحدة معه كالحركة العارضة للسفينة اولا وبالذات وللجالس فيها ثانيا وبالعرض فهناك حركة واحدة قائمة بالذات
بالسفينة منسوبة بالعرض الى الجالس فالعارض للشئ بواسطة فى العروض انما يكون عرضا ذاتيا له اذا كانت الواسطة
متحدة معه بالذات او بالعرض ومساوية له فانها ان كانت مباينة له يكون العارض من احوال المباين حقيقة وان كانت
اعم منه او اخص منه يكون العارض من احوال الاعم او الاخص فلا يكون من العوارض الذاتية للشئ فلا بد فى عد العارض
للشئ بواسطة فى العروض من العوارض الذاتية له من اخذ شرط اتحاد الواسطة معه ومساواتها اياه واما العارض فى صورة
الواسطة فى الثبوت بالنحو الاول اى فيما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما معروضين حقيقيين للعارض فلا يمكن ان
يكون واحدا بالشخص اذ للعارض هناك وجودان وقيامان بالذات احدهما القيام بالواسطة والثانى القيام بذى الواسطة
فلا يمكن فى تلك الصورة وحدة العارض بالشخص بل يكون المعتبر هناك طبيعة العارض مع عزل النظر عن الخصوصية
وعلى هذا التقدير ايضا يجب اخذ شرط اتحاد الواسطة مع ذى الواسطة على رائ الشارح لان المعتبر عنده فى العرض الذاتى
الاولى عدما والعرض الذاتى الغير الاولى وجودا هو الواسطة فى العروض والقسم الاول من الواسطة فى الثبوت فلو لم
يكن الواسطة متحدة مع ذى الواسطة كانت مباينة له وما يعرض الشئ بواسطة المباين ليس عرضا ذاتيا عنده فلا بد
من اخذ هذا الشرط لاخراج ما يعرض الشئ بواسطة فى الثبوت مباينة له عن العرض الذاتى على رائه اذا عرفت هذا فاعلم
ان كلامه فى الحاشية ليس تحته معنى لان قوله فى الشرح بشرط ان يكون الواسطة متحدة معه بالذات او بالعرض اما
ان يكون متعلقا بكلتا الواسطتين ويكون المعنى ان العوارض الذاتية هى الامور الخارجة العارضة للشئ بواسطة فى
العروض بشرط اتحادها مع ذلك الشئ او احد قسمى الواسطة فى الثبوت بشرط اتحادها معه فلا شك فى ان هذا الشرط محتاج
اليه فى صورتى الواسطتين اى الواسطة فى العروض والواسطة فى الثبوت لاخراج ما يعرض الشئ بواسطة المباين سواء
كان ذلك المباين واسطة فى العروض كالسفينة التى هى واسطة فى عروض الحركة للجالس فيها او واسطة فى
الثبوت كالنار التى هى واسطة فى ثبوت الحرارة للماء فعلى هذا التقدير لا معنى لقوله فى الحاشية هذا الشرط مبنى على اخذ
وحدة العارض بالشخص لامتناع عروضه لمعروضين متمايزين بحسب الوجود ولان العارض فى صورة الواسطة فى العروض
يكون احدا بالشخص وان كان الواسطة وذو الواسطة متمايزين بحسب الوجود ومتباينين صدقا وتحققا ولا امتناع فى
عروض عارض واحد بالشخص لامر بالذات ولامر آخر مباين له متميز عنه فى الوجود ومتعلق به نحوا من التعلق بالعرض

كعروض الحركة الواحدة بالتشخص للسفينة بالذات وللجالس فيها بالعرض وايضا لا محصل على هذا التقدير لقوله وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة الى هذا الشرط فقد عرفت ان هذا الشرط محتاج اليه في صورتي الواسطتين
سواء اعتبر وحدة العارض بالتشخص او اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي ولو فرض ان هذا الشرط غير محتاج اليه فلا وجه
لتخصيص عدم الحاجة اليه بما اذا اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي وايضا لا وجه على هذا التقدير لقوله والحق الافتقار
اليه لاخراج العارض بواسطة امر مباين اذا كان معروضا حقيقيا لفرد منه الى آخره اذ هذا الشرط كما انه محتاج اليه لاخراج
العارض بواسطة امر مباين اذا كان واسطة في الثبوت بالنحو الاول كذلك هو محتاج اليه لاخراج العارض بواسطة
مباين اذا كان واسطة في العروض واما ان يكون متعلقا باحد قسمي الواسطة في الثبوت فقط فح يبقى الواسطة في
العروض بلا شرط فيلزم ان يكون العارض بواسطة المباين اذا كان واسطة في العروض داخلا في العرض الذاتي
وليس كذلك وايضا على هذا التقدير لا يستقيم قوله في الحاشية هذا الشرط مبني على اخذ وحدة العارض بالتشخص اذ قد بينا
فيما سبق ان العارض في القسم الاول من الواسطة في الثبوت لا يمكن ان يكون واحدا بالتشخص سواء كانت الواسطة
مباينة لذي الواسطة او متحدة معه بالذات او بالعرض فلا احتمال لوحدة العارض بالتشخص على هذا التقدير ولو بني على
ما توهم في بعض تعليقاته من ان الواسطة في الثبوت اذا كانت متحدة بالذات مع ذي الواسطة يكون هناك عارض
واحد بالتشخص فمع ان المبنى فاسد كما عرفت لا يصح على هذا قوله متحدة معه بالذات او بالعرض اذ على تقدير الاتحاد بالعرض
بين الواسطة في الثبوت وبين ذي الواسطة لا يمكن وحدة العارض بالتشخص على رايه ايضا فتامل ثم بعد اللتيا والتي
كلامه في الحاشية يدل على انه ان اخذ وحدة العارض بالتشخص فهذا الشرط محتاج اليه وان اعتبر طبيعة العارض
من حيث هي هي مع قطع النظر عن الخصوصية فلا حاجة اليه وليس لهذا الكلام معنى محصل لانه ان اخذ وحدة العارض
بالتشخص فاخذ وحدة العارض بالتشخص مغن عن اعتبار هذا الشرط اذ العارض الواحد يمتنع عروضه لمعروضين متمائزين
بحسب الوجود وان اعتبر طبيعة العارض من حيث هي هي فلا بد من اعتبار هذا الشرط لاخراج العارض للمباين ثم لا
يخفى انه لو لم يعتبر هذا الشرط لزم ان يكون جميع عوارض الشئ اعراضا ذاتية له اذ كل عارض لشئ اما عارض له بذاته او بواسطة
في العروض او بواسطة في الثبوت وكل من هذه الاقسام يصدق عليه تعريف العرض الذاتي اذا لم يعتبر فيه هذا الشرط
على ما ذكره الشارح ثم ما اورده في تمثيل العارض للشئ لاجل مباين يكون واسطة في الثبوت اعني قوله في الحاشية
كعروض الحرارة للماء حقيقة بواسطة النار ليس بسديد اذ قد عرفت ان الحرارة عارضة للماء بواسطة الجسم العنصري الذي هو
اعم من الماء وهي واسطة في العروض وقد مثله الشارح في بعض تعليقاته بعروض اللون العارض للجسم بواسطة السطح

وہذا ایضا غیر صحیح لان الموصوف باللون حقیقۃ وبالذات ہو السطح واما الجسم فلا یتصف باللون حقیقۃ انما یتصف بہ بالعرض
والسطح واسطۃ فی عروض اللون للجسم ولیس ہناک لونان احدہما قائم بالسطح حقیقۃ والثانی قائم بالجسم حقیقۃ حتی یکون
السطح واسطۃ فی ثبوت اللون للجسم ومن العجائب ما اوردہ بعض الشراح علی ہذا التمثیل من ان السطح لیس مباینا للجسم
فی التحقق وانت تعلم ان السطح عند المشائین عرض موجود فی الجسم بوجود غیر وجود الجسم فلا معنی لعدم کونہ مباینا للجسم فی
التحقق ولعلہ تخیل ان المباین للشئ ما یکون منفصلا عنہ والسطح قائم بالجسم لا منفصل عنہ فلیس مباینا لہ وہذا التخیل
عجیب اذ المباین ہہنا مقابل للمتحد فی الوجود وان بنی کلامہ علی نفی وجود الاطراف اعنی السطح والخط والنقطۃ فی الخارج
فکان ینبغی ان یقول فی الایراد ان اللون غیر قائم بالسطح لعدم وجودہ فی الخارج لا ان یقول ان السطح لیس مباینا للجسم
فی التحقق ثم قال ہذا القائل المثال الصحیح المحسوسیۃ العارضۃ للجسم او المقدار بواسطۃ الضوء وانت تعلم ان المحسوسیۃ
لیست عارضۃ للجسم بالذات بل عارض للسطوح بواسطۃ الضوء فالمثال الصحیح العلم العارض للنفس الناطقۃ بواسطۃ العقل
الفعال فافہم **قولہ** وان لا یکون اعم من موضوع العلم لان الواسطۃ اذا کانت اعم من موضوع العلم یکون ما یعرض بواسطتہا
عرضا غریبا لہ فیکون البحث عنہ خروجا عن العلم وما قیل من ان ہذا الشرط انما یحتاج الیہ اذا لم یجز البحث فی العلم عن العرض
الغریب لموضوعہ ویرجع محمولات المسائل الی الاعراض الذاتیۃ لنفس موضوع العلم واما اذا جوز البحث فی العلم عن
الاعراض الغریبۃ لہ ولم یحتج الی ارجاع البحث فی العلم الی اعراضہ الذاتیۃ فلا حاجۃ الیہ فی غایۃ السقوط لان من یجوز
البحث فی العلم عن الاعراض الغریبۃ لموضوعہ انما یجوز البحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ لانواع موضوعہ او لاعراضہ الذاتیۃ
او لانواع اعراضہ الذاتیۃ کما عرفت مفصلا فیما سبق والبحث عنہا فی العلم لیس خروجا عن العلم ولا یجوز البحث عن الاعراض
الغریبۃ مطلقا فلا یجوز عندہ البحث عن العوارض اللاحقۃ للموضوع بواسطۃ الامر الاعم لانہ یستلزم الخروج عن العلم فہذا
الشرط محتاج الیہ علی کل تقدیر **قولہ** او لا بواسطۃ شئ منہما ہذا القسم من العرض الذاتی قد یخص باسم العرض الاولی
والمعتبر فیہ عند الشارح نفی کل من الواسطۃ فی العروض والنحو الاول من الواسطۃ فی الثبوت ای ما یکون الواسطۃ
وذو الواسطۃ کلاہما معروضین حقیقیین وقد عرف الحق فی ذلک من ان المعتبر ہو نفی الواسطۃ فی العروض فقط فتذکر
**قولہ** فیجوز ان یکون قال فی الحاشیۃ کعروض الجنس للفصل المقسم وبالعکس اذ کل منہما عرض ذاتی للآخر کما قال
الشیخ وغیرہ فتامل واما الاعم من وجہ فکالنقطۃ العارضۃ للخط بواسطۃ التناہی فانہا قد توجد بدون الخط کما فی المخروط
والخط قد یوجد دونہا کمحیط الدائرۃ وبالجملۃ فما ینافی العرض الذاتی ہو العروض بواسطۃ الاعم او الاخص لا العموم
والخصوص ہذا علی ما ہو التحقیق واما علی ظاہر عبارۃ الشیخ فالعروض بواسطۃ الاعم او الاخص ایضا لا ینافی العرض

الذاتی کما عرفت فیما سبق **قوله** ومن ههنا اندفع ای من اجل ان العوارض الذاتیة هی الامور الخارجة العارضة للطبیعة من حیث هی هی او للطبیعة من حیث انها ساریة فی الافراد کلا او بعضا وتقریر التوهم والاندفاع ما عرفت فیما سبق وقد عرفت ما علیه الیف **قوله** وتفصیل المقام بل تفصیل المقام انه قد وقع فی مبحث المعقول الثانی وجوه من الاختلاف بین القوم الاول اختلافهم فی تفسیره الثانی اختلافهم فی ان القضایا التی محمولاتها المعقولات الثانیة بل هی ذهنیات فقط او بعضها ذهنیة وبعضها حقیقیة فحسب او بعضها ذهنیة وبعضها حقیقیة وبعضها خارجیة الثالث اختلافهم فی ان لوازم المهیة بل هی من المعقولات الثانیة ام لا الخامس اختلافهم فی ان الوجود وما یخذو حذوه بل هی من المعقولات الثانیة ام لا السادس اختلافهم فی ان المعقولات الثانیة هی المشتقات فقط ام المبادی الیف معقولات ثانیة السابع اختلافهم فی انه بل یجوزان یختلف مفهوم واحد بثانویة المعقولیة وعدمها باعتبارین ام لا فاما الاختلاف الاول فتماد طوله ومتدل ذیوله فلنذکره فی هذا الدرس ولنضمنه ذکر الاختلاف الخامس والسادس والسابع لکونها من ذنابته واما الاختلافات الباقیة فنتلوها علیک فیما نتلو ان شاء الله تعالی فنقول قال الشارح القدیم للتجرید ان المعقولات الثانیة هی العوارض التی تعرض المعقولات الاولی فی الذهن ولم یوجد فی الخارج صورة تطابقها ولما وقعت فی الدرجة الثانیة من التعقل سمیت معقولات ثانیة واعترض علیه بوجوه الاول ان قوله ولم یوجد فی الخارج صورة تطابقها لا حاجة الیه اذ ایراد هذا القید انما هو لاخراج الاضافات الخارجیة وهی وان صدق علیها انها لا تعقل الا عارضة لامر آخر لکن لا یصدق علیها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر اذ حاصله ان یکون منشاء عروض العارض وجود المعروض فی العقل والاضافات الخارجیة لیس منشاء عروضها وجود معروضاتها فی العقل واجیب عنه تارة بان هذا القید لیس للاحتراز عن الاضافات الخارجیة بل هو للاحتراز عن لوازم المهیة اذ یصدق علیها انها تعرض المعقولات الاولی فی الذهن کما انها تعرضها فی الخارج ودلالة العبارة علی ان یکون الوجود الذهنی بخصوصه منشاء للعروض ممنوعة وتارة بان هذا القید لیس للاحتراز بل للتبیین الثانی ان القوم عدوا الوجود من المعقولات الثانیة مع ان الوجود عین ذات الواجب سبحانه عندهم فقد وجد فرد منه فی الخارج فلا یکون معقولا ثانیا الثالث انه لما کان الوجود عین الواجب تعالی وتحقق فرد من افراده فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقه ویحاذیه فیلزم ان لا یکون الوجود معقولا ثانیا اجاب المحقق الدوانی عن الثانی بانهم حیث حکموا بکون الوجود من المعقولات الثانیة ارادوا به مفهوم الموجود بمعنی ما قام به الوجود قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا ای قیام الشئ بنفسه بمعنی عدم القیام بغیره وکون هذا المعنی معقولا ثانیا لا ینافی کون فرد من افراد الوجود موجودا فی الخارج اذ الظاهر ان المعقولات الثانیة مطلقا هی المشتقات

فانہم جعلوہا موضوع المنطق وظاہران موضوعہا المشتقات کالجنس والفصل والکلی والجزئی لامبادیہا ویدل علیہ انہم فسروہا بالعوارض والعارض ہو الخارج المحمول وح نقول ان الشئ والممکن ونظائرہما من المعقولات الثانیۃ مع وجود افرادہما فی الخارج ولئن سلمنا انہا ہی المشتقات والمبادی فمرادہم ہہنا المشتق ثم لو سلمنا ان مرادہم المبدء فلا نسلم ان کون مفہوم ما من المعقولات الثانیۃ ینافی ان یکون لہ فرد موجود فی الخارج یحمل علیہ مواطاۃ اذا کان المفہوم عارضا فی ضمن حصۃ للاشیاء فی العقل فیکون باعتبار تلک الحصص من المعقولات الثانیۃ وباعتبار ذلک الفرد موجودا خارجیا نعم لا یمکن الحکم علیہ بانہ معدوم فی الخارج مطلقا لوجود بعض افرادہ ہذا کلامہ ولنا فیہ کلام اما اولا فلان تخصیص المشتقات بکونہا معقولات ثانیۃ واخراج المبادی عنہا تحکم بحت کیف ولا تزید المشتقات علی المبادی الا بمفہوم الصیغۃ وظاہران مفہوم الصیغۃ لا یجعل ما لیس بمعقول ثان معقولا ثانیا کیف ولو کان مدار المعقولیۃ الثانویۃ علی مفہوم الصیغۃ المشتقیۃ کانت جمیع المشتقات معقولات ثانیۃ بل الظاہران مفہوم المبدء اذا کان مما یعرض المعقول الاول فی الذہن ولا یکون لہ عروض فی الخارج فہو من المعقولات الثانیۃ والا فلا والمشتق کالکلی والجنس انما یکون معقولا ثانیا لاشتمالہ علی مفہوم المبدء الذی ہو معقول ثان والعجب ان ہذا المحقق ذہب الی انہ لا تغایر بین المبدء والمشتق الا بنحو من الاعتبار وہو ان المشتق ماخوذ لا بشرط شئ ہو المعروض والمبدء ماخوذ بشرط لا شئ وہذا النحو من التغایر لا یوجب جواز ان یکون المشتقات معقولات ثانیۃ دون المبادی واما ثانیا فلان مدار الایراد علی وجود فرد المعقول الثانی فی الخارج سواء کان المعقول الثانی ہو الوجود او الموجود ولا یغنی تخصیص المعقولات الثانیۃ بالمشتقات شیئا اذ الواجب تعالی کما انہ فرد للوجود فرد للموجود ومدار الجواب ہو تجویز ان یکون فرد المعقول الثانی موجودا فی الخارج وہذا لا یتوقف علی تخصیص المعقولیۃ الثانویۃ بالمشتق واما ثالثا فلانہم ما جعلوا المعقولات الثانیۃ مطلقا موضوع المنطق بل موضوع المنطق قسم منہا فلا یلزم من کون موضوع المنطق مشتقات ان یکون سائر المعقولات الثانیۃ مشتقات واما رابعا فلان تفسیرہم للمعقولات الثانیۃ بالعوارض لا یدل علی اختصاص المعقولیۃ الثانویۃ بالمشتق فان العارض کما یطلق علی الخارج المحمول بالمواطاۃ کذلک یطلق علی الخارج المحمول بالاشتقاق الا تری انہ یقال مثلا البیاض والسواد عارضان للجسم واما خامسا فلان تجویزہ کون فرد من افراد المبدء الذی ہو معقول ثان موجودا فی الخارج باطل قطعا اذ المبادی لا تحمل مواطاۃ الا علی ما ہی ذاتیۃ لہ ہو حصصہا ففرد المبدء منحصر فی حصتہ ولیس لہ سوی الحصۃ فرد فلا یمکن بان یکون للمبدء الذی ہو من المعقولات الثانیۃ فرد موجود فی الخارج یحمل علیہ المبدء مواطاۃ کما جوزہ ہذا المحقق بعد التنزل ثم ما ذکر من ان المفہوم الواحد یکون باعتبار حصصہ من المعقولات الثانیۃ وباعتبار فردہ موجودا خارجیا فی غایۃ السقوط لانہ ان اراد بکونہ موجودا خارجیا باعتبار فردہ ان ما صدق ہو علیہ بالمواطاۃ

ولو صدقا عرضيا موجود في الخارج والمفهوم الكلي الذي هو من المعقولات الثانية موجود في الخارج باعتبار ذلك فلا يخفى ان هذا
انما يمشي في المشتقات كالموجود والممكن ولا يمشي في المبادي لان المبدء لا يصدق مواطاة الا على ما هو ذاتي له فلا يوجد فرد منه
في الخارج اصلا والكلام انما هو في المبدء وبعد تسليم ان مرادهم المبدء وان اراد بكونه موجودا خارجيا باعتبار فرده ان منشاء انتزاعه
موجود خارجي وذلك المبدء موجود خارجي باعتبار منشاءه فمسلم لكن منشاء الانتزاع ليس فرد المبدء اذ فرد الكلي هو ما يصدق
عليه الكلي مواطاة فليس الانسان فرد القيام او القعود مثلا وان كان منشاء انتزاعهما فلا يصح قوله ثم لو سلمنا ان مرادهم المبدء
فلا نم ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة واما قوله نعم لا يمكن
الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده فان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى
انه ليس موجودا فيه اصلا لا بنفسه ولا بمنشاء انتزاعه فهو صحيح لكن منشاء انتزاعه ليس فرداله فلا يصح قوله لوجود بعض افراده
وان اريد به انه لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا بمعنى انه ليس بنفسه موجودا في الخارج لا في ضمن حصته ولا في
ضمن فرده فهو باطل قطعا اذ عدم وجود المعقول الثاني بنفسه في الخارج ضروري كيف ولو كان بنفسه موجودا في الخارج
كان من العوارض الخارجية فلا يكون معقولا ثانيا واجاب ذلك المحقق عن الايراد الثالث بان مفهوم الوجود المطلق
من حيث انه عارض ليس له ما يطابق في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار
حصصه العارضة للمهيات في العقل موجود في ضمن الفرد القائم بذاته ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في
الخارج بجميع الاعتبارات بل الشرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كالحصص في مثالنا على ان
صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج بناء على
المقدمة المشهورة وهي ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا ثانيا انتهى وآورد
عليه معاصره بانه لو دوه مطابق الكلي فرده حتى اذا وجد فرد منه في الخارج كان له مطابق فيه فاجاب عنه المحقق بان المعتبر في
المعقول الثاني ان لا يكون عارضا باعتبار الوجود الخارجي فالمراد بعدم محاذاته لما في الخارج ان يكون اتحاده مع معروضه في
الوجود الذهني فقط ولنا في جوابه عن اصل الايراد وجوابه عما اورد عليه معاصره كلام اما في الاول فلانا قد بينا فيما سبق مرارا
ان الوجود المطلق الذي هو من المعقولات الثانية ليس له فرد موجود في الخارج اصلا فضلا عن ان يكون له فرد قائم بنفسه
وما افاده من ان صدق الوجود على الواجب لعله صدق عقلي ليس له معنى محصل اذ لو كان صدق الوجود على الواجب عقليا لتوقف
على وجود العقل واما المقدمة المشهورة فلا ثقة بها عند هذا المحقق ايضا على انه بناء على تلك المقدمة لا يصح ان يكون صدق
الوجود على الواجب سبحانه عقليا ايضا والا لتوقف على ثبوته في العقل لان صدق شيء على شيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له في ذلك

الظرف مع ان وجوده سبحانه فی العقل محال علی انه یستلزم الدور التسلسل لجریان الکلام فی الثبوت السابق ومع ذلک کلہ لایتوجہ ہذا الکلام علی کلام المورد اذ حاصلہ انہ لما تحقق فرد من افراد الوجود فی الخارج فقد تحقق فی الخارج ما یطابقہ ولا یتوجہ علیہ ان صدق الوجود علی الواجب عقلی لان صدق الکلی علی فردہ الموجود فی الخارج الذی لایکون الکلی عرضیا لہ خارجا عنہ لایکون عقلیا والا لکان صدق الانسان علی افرادہ مثلا عقلیا ولعل لکلامہ وجہا لست احصلہ واما فی الثانی فلان فرد الوجود لما کان موجودا فی الخارج لایکون اتحاد الوجود مع معروضہ فی الوجود الذہنی فقط اذ معروضہ الذی یوجد بذلک الفرد فی الخارج یکون اتحاد الوجود معہ فی الخارج واما وجود حصص الوجود فی الذہن مع وجود فردہ فی الخارج فلا یکفی فی کونہ معقولا ثانیا اذ کل کلی فان حصصہ تکون موجودۃ فی الذہن لامحالۃ ضرورۃ ان الحصص اعتباریۃ ولیس کل کلی معقولا ثانیا فظہر ان وجود فرد من المفہوم فی الخارج ینافی کونہ معقولا ثانیا واجاب عن الایراد الثالث بعض افاضل الروم بان المراد بالمطابق المنفی فی تفسیر المعقول الثانی الفرد الذی یصدق علیہ المعقول الثانی صدقا ذاتیا والطبائع الموجودۃ بوجود الفرد ہی ذاتیات الفرد دون عوارضہ اذ الذاتی یوجد بوجود الذات لاتحادہما وجودا بخلاف العوارض والوجود المطلق لیس ذاتیا لما صدق علیہ من الافراد فلا یلزم من وجود الفرد الواجبی فی الخارج وجود ما یطابقہ فیہ بالمعنی المراد ہہنا وہذا الجواب اقرب الی الصواب ولا یرد علیہ ما اوردہ الفاضل المعاصر للمحقق الدوانی من ان صدق المحمول علی الموضوع مطلقا یقتضی اتحادہما فی نفس الامر سواء کان المحمول ذاتیا للموضوع او عرضیا لہ وذلک لان الذاتی متحد بالذات مع ما ہو ذاتی لہ والعرضی انما یتحد مع المعروض بالعرض ومراد المجیب ہو الاتحاد بالذات والقول الفصل ما حققناہ فی فواتح بحث الجعل من ان للوجود معنیین الاول معناہ المصدری الانتزاعی البدیہی المشترک والثانی الوجود الحقیقی الذی ہو منشاء لانتزاع المعنی الاول فالاول من المعقولات الثانیۃ ولا یوجد فرد منہ فی الخارج وافرادہ منحصرۃ فی حصصہ فلیس لہ وجود فی الخارج لا فی ضمن الحصۃ ولا فی ضمن الفرد فلیس فی الخارج ما یحاذیہ ویطابقہ والثانی عین الواجب سبحانہ وعین الممکنات فہو لیس عارضا فضلا عن ان یکون معقولا ثانیا فافہم والسید المحقق قدس سرہ الشریف فسر المعقول الثانی فی حاشیۃ المطالع بما یعرض الماہیۃ بحسب الوجود الذہنی ای ما یکون للوجود الذہنی بخصوصہ مدخل فی عروضہ واورد علیہ بانہ علی ہذا لایکون الشیئ والجزئیۃ ونظائرہما من المعقولات الثانیۃ اذ لیس للوجود الذہنی بخصوصہ مدخل فی عروضہا مع ان القوم عدوہا من المعقولات الثانیۃ واجیب عنہ بان الشیئیۃ والوجود ونظائرہما لیست من العوارض الخارجیۃ بل من العوارض الذہنیۃ وکذا الجزئیۃ والحق ان الجزئیۃ والکلیۃ من العوارض التی لخصوص الوجود الذہنی مدخل فی عروضہا علی ما ہو المشہور واما الشیئیۃ والوجود فلیست منہا فلا یکون التعریف جامعا لہا مع ان القوم قد نصوا علی انہما من المعقولات الثانیۃ وسیاتی ما یتعلق بہذا المقام ان شاء اللہ العزیز عنقریب والعلامۃ القوشجی فسر المعقول

الثانی بما لا یعقل الا عارضا لمعقول آخر وزعم ان المعقولات الثانیة ہی العوارض الذہنیة للمعقولات من حیث ہی معقولات
علی ان یکون الذہن ظرفا للعروض والوجود الذہنی بخصوصہ قیدا للمعروض وزعم ان الوجود ونظائرہ مما یعرض الماہیة من حیث
ہی ہی لا مع الوجود الذہنی لیست من المعقولات الثانیة واورد علی تفسیرہ بانہ لم لا یجوز ان ینفک تعقل المعقولات الثانیة عن
تعقل معروضاتہا والامثلة الجزئیة لا تفید ویجاب بدعوی الحصر استقراء ویمنع کون الاستقراء تاما ویورد الیہ بان المعقولات
الثانیة کالشیئ والکلی والجزئی تعقل وتحصیل مفہوماتہا فی الذہن من دون تعقل معروضاتہا فلا یکون تعقلہا موقوفا علی
تعقل معروضاتہا فکیف یدعی الاستقراء مع ہذا التخلف الفاحش واجیب عن النقض بنحو الکلیة والجزئیة بانہما من الامور النسبیة
اذ الکلیة عبارة عن اشتراک الصورة بین کثیرین فتعقلہا فرع تعقل المنتسبین وکذا تعقل الکلی المشتق منہا وہکذا الجزئیة وعن
النقض بامثال الشیئیة والوجود بان من یجعلہا من المعقولات الثانیة یزعم انہا لا یمکن تعقلہا الا بعد تعقل موصوفاتہا فاذا
ثبت علیہ فساد زعمہ یرجع عنہ ویعترف بانہا لیست من المعقولات الثانیة وانت تعلم ان القوم قد نصوا علی کون الوجود
والشیئیة وامثالہا من المعقولات الثانیة مع ان عدم توقف تعقلہا علی تعقل معروضاتہا بدیہی حاشاہم ان یعتقدوا خلافہ
واما الکلیة والجزئیة وغیرہما مما ہو من قبیل النسب والاضافات فہی وان کانت لا تعقل الا مع تعقل مفہوم ما لکنہا لا یجب ان لا تعقل
الا عارضة لمعقول آخر وبین المعنیین بون بعید الا انہ لا یتضح الا بعد تجرید الذہن وتدہین الفکر ولنوضحہ بمثال خاص فنقول ان
للکلیة مثلا نحوین من التحقق فی الذہن الاول ان یتصور مفہومہا ای امکان فرض اشتراک مفہوم ما بین کثیرین وہی فی ہذا النحو
من التحقق موجودة بنفسہا فی الذہن ولیست صفة عارضة لموجود ذہنی آخر غایة الامر انہا نسبة الی مفہوم ما یکون مشترکا
بین کثیرین ماخوذة فی مفہومہا کما ان معنی الابوة اذا حصل فی الذہن فہی لیست عارضة فی الذہن لموجود ذہنی آخر یکون
متصفا فی الذہن بالابوة غایة الامر انہا نسبة الی موصوف ومنتسب آخر ماخوذة فی مفہومہا الثانی ان یتحقق مصداقہ ومنشأ
انتزاعہ فی الذہن ویتحقق ہی بتحققہ کما اذا تصورنا حقیقة الانسان ولاحظنا انہا صالحة للاشتراک بین کثیرین وہی فی ہذا
النحو من التحقق عارضة لمعقول آخر ومعقولة بعد تعقلہ فلا یصدق علیہا انہا لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر فالایراد غیر
مندفع وما یقال من ان العوارض الذہنیة یتوقف تعقلہا علی تعقل معروضاتہا الذہنیة کما ان العوارض الخارجیة تحتاج
فی وجودہا الخارجی الی وجود معروضاتہا فی الخارج فی غایة السقوط اذ لا نسلم ان العوارض العقلیة یتوقف تعقلہا علی تعقل
معروضاتہا غایة الامر ان عروضہا یتوقف علی حصول معروضاتہا فی العقل وقیاس العوارض الذہنیة علی العوارض الخارجیة
فاسد اذ العوارض الخارجیة اذا وجدت فی الخارج فلا بد من وجود معروضاتہا فی الخارج والا لزم وجود الاعراض بدون المحال
بخلاف العوارض الذہنیة اذ حصلت فی العقل اذ محلہا باعتبار ہذا الحصول ہو العقل ثم ما زعم ہذا العلامة من کون الوجود

الذہنی قید المعروض المعقولات الثانیۃ فی غایۃ الفساد اذ المتصف بالمعقولات الثانیۃ ہی نفس الاشیاء الموجودۃ فی الذہن
لا ہی مع قید الوجود الذہنی فالموصوف بالذاتیۃ والجنسیۃ نفس معنی الحیوان الموجود فی الذہن لا ہو مع قید الوجود الذہنی غایۃ
الامر ان الذہن ظرف للعروض لا یلزم منہ ان یکون الوجود الذہنی قید المعروض وما حسب من ان الوجود ونظائرہ لیست
من المعقولات الثانیۃ ففیہ ان القوم مصرحون بکونہا معقولات ثانیۃ فلا بد من تفسیر المعقول الثانی بوجہ یتناول الوجود
ونظائرہ واما تجدید اصطلاح لا یطابق تصریحات القوم فہو وان کان مما لا مشاحۃ فیہ لکنہ لا یرجع الی طائل وقد مر الکلام
فی بعض الشبہ التی اضطرتہ الی نفی کون الوجود من المعقولات الثانیۃ وسنعود الی ما بقی من الکلام فی ذلک وذہب
المحقق الدوانی الی ان المعقولات الثانیۃ ہی العوارض الذہنیۃ التی تعرض الشیٔ فی الذہن علی ان الذہن فقط ظرف العروض
ولخصوص الوجود الذہنی مدخل فیہ علی انہ شرط لا علی انہ قید فی المعروض وزعم ان الشیئیۃ والوجود المطلق والوجود الخارجی
من ہذا القبیل ویدل کلامہ علی ان المعقول الثانی ہو موضوع المنطق لا غیر وظن ایضا انہ یجوز ان یکون مفہوم واحد باعتبار
حصصہ معقولا ثانیا وباعتبار فردہ موجودا خارجیا وان المعقولات الثانیۃ ہی المشتقات دون المبادی ونحن قد ابطلنا
فیما سبق انحصار المعقول الثانی فی المشتق واختلاف مفہوم واحد بثانویۃ المعقولیۃ وعدمہا باعتبارین وسنبطل ان شاء اللہ
العزیز فیما بعد ما حسب من ان الشیئیۃ والوجود المطلق والوجود الخارجی من العوارض الذہنیۃ التی لخصوص الوجود الذہنی
خل وشرطیۃ فی عروضہا ثم لا خفاء فی ان بین عد الوجود ونظائرہ من المعقولات الثانیۃ وبین حصر المعقول الثانی فی موضوع
المنطق تدافعا ظاہرا لا یکاد یخفی ومن اعاجیب تفاسیر المعقول الثانی ما وقع عن الصدر المعاصر للمحقق الدوانی قال تعریفہا
الموروث من القدماء ہو انہا العوارض العقلیۃ التی لا یحاذیہا امر فی الخارج وقد عدوا منہا الکلی والجزئی والشیٔ والذات والماہیۃ
والعلۃ والمعلول والمتکلم ونظائرہا واراد القدماء بالعارض ہہنا ما ہو عارض مطلقا بالقیاس الی جمیع افرادہ الواقع فی نفس الامر
فلا یدخل فیہ مثل الحیوان العارض للناطق لانہ لیس عارضا للانسان بل ذاتی لہ وقیدوا العارض بالعقلی وارادوا بہ ما یقابل العارض
فی نفس الامر لان المعقولات الثانیۃ لما کانت محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ کانت بینہا متحدۃ معہا فی نفس الامر فیمتنع ان
یکون عارضۃ لہا فی نفس الامر وانما یکون عروضہا بحسب اعتبار العقل فان العقل اذا اعتبر المعروض بذاتہ ولم یعتبر معہ غیرہ یجدہ
فی ہذہ المرتبۃ عاریا عن العوارض وفی المرتبۃ التی بعد ہذہ المرتبۃ معروضا لہ وارادوا بقولہم لا یحاذیہا امر فی الخارج ان لا یکون
مبدء ما موجودا فیہ لیخرج مثل الاسود والمتحرک اذ السواد والحرکۃ موجود ان فی الخارج وانما سموہا معقولات ثانیۃ لان
العقل یجدہا فی المرتبۃ الثانیۃ وفی المرتبۃ الاولی وہی حال تعقل المعروضات بذواتہا یکون خلوعنہا وایضا ہی عوارض و
العوارض تابعۃ للمعروضات وثوانیہا ولم تسم عوارض ثانیۃ لانہ یتبادر منہ ان یکون عروضہا بحسب نفس الامر ولیس کذالک

لما عرفت ہذا کلامہ وانت تعلم ما فی ہذا المقال من الفساد والاختلال اما اولا فلان العارض ہو الخارج المحمول مع لاریب فی ان المعقولات الثانیۃ عوارض فی نفس الامر لمعروضاتہا ضرورۃ ان الکلی والموجود والشئ مثلا خارجۃ عن مہیۃ الانسان ومحمولات علیہا فی نفس الامر فکیف یراد بالعارض فی تعریف المعقولات الثانیۃ ما یقابل العارض فی نفس الامر واما ثانیا فلان قولہ ان المعقولات الثانیۃ لما کانت محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ کانت عینہا صریح البطلان اذ لا یجب ان یکون المعقولات الثانیۃ محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ او قد عرفت ان المبادی والمشتقات کلتاہما سیان فی کونہما معقولات ثانیۃ فکما ان الموجود معقول ثان کذلک الوجود وکما ان الکلی معقول ثان کذلک الکلیۃ واما ثالثا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان لا یکون شئ من العوارض المحمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ عارضا فی نفس الامر کالاسود والمتحرک ضرورۃ انہا محمولۃ علی معروضاتہا بالمواطاۃ فہی عینہا ومتحدۃ معہا فی نفس الامر علی ما زعم واما رابعا فلانہ لا یلزم من المحمولیۃ بالمواطاۃ العینیۃ بالذات حتی لا یکون المحمول بالمواطاۃ عارضا للموضوع فی نفس الامر وانما یلزم ذلک لو لم یکن بین الموضوع والمحمول فرق فی نفس الامر بوجہ من الوجوہ ولیس کذلک کیف واحدہما امر عقلی لیس موجودا فی الخارج حقیقۃ والآخر امر عینی موجود فیہ حقیقۃ واما خامسا فلانہ لو صح ما ذکرہ لزم ان یکون العوارض الاضافیۃ الخارجیۃ والعدمیۃ الخارجیۃ کالفوق والتحت والاعمی معقولات ثانیۃ لانہا محمولۃ بالمواطاۃ علی موصوفاتہا فلا یکون عوارض لہا فی نفس الامر ولا یحاذیہا امر فی الخارج بمعنی ان مبادیہا کالفوقیۃ والتحتیۃ والعمی مثلا غیر موجودۃ فی الخارج وبالجملۃ فسادما ذکرہ اظہر من ان یخفی واکثر من ان یحصی فاما ما اوردہ علیہ المحقق الدوانی من انہ قد اشتہر بین القوم ان موضوع المنطق ہی المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال فلو کان المعقول الثانی شاملا للعوارض الذہنیۃ وغیرہا من العوارض التی لیس لمبادیہا وجود خارجی کما توہمہ کان الواجب ان یجعل موضوع المنطق نوعا معینا من المعقولات الثانیۃ فساقط اذ لا شبہۃ فی ان موضوع المنطق عند القوم لیس ہی المعقولات الثانیۃ مطلقا کیف وہم مصرحون بکون الشیئیۃ والوجود والامکان والعلیۃ والمعلولیۃ ونظائرہا معقولات ثانیۃ مع انہا لیست موضوع المنطق فلا محید من القول بان موضوع المنطق نوع من المعقولات الثانیۃ وقال بعض المتاخرین المعتبر فی المعقول الثانی امران الاول ان یکون الذہن ظرف العروض لا ان یکون الوجود الذہنی شرط العروض او قید المعروض والا لخرج الوجود ونحوہ من المعقولات الثانیۃ واحترز بہ عن العوارض الخارجیۃ والثانی ان لا یکون الخارج ظرف العروض ویتفرع علیہ ان لا یکون فردہ موجودا فی الخارج واحترز بہ عن لوازم المہیۃ وما توہم ان الوجود الواجبی فرد الوجود والاعیان الخارجیۃ افراد الموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانیۃ ساقط لان الوجود الواجبی لیس فردا للوجود المصدری بل للوجود الحقیقی وہو لیس من المعقولات الثانیۃ وافراد مفہوم الموجود بحسب الحقیقۃ ہی الحصص الاعتباریۃ دون الاعیان الخارجیۃ فان قیل الوجود الخارجی من المعقولات الثانیۃ والمہیۃ متصفۃ بہ فی الخارج فیکون الخارج ظرفا لعروضہ وکذا الکلیۃ والجزئیۃ من المعقولات

الثانية وهما من عوارض الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فيكون الوجود الذهني قيد المعروضها قلنا ليس في الخارج الا المهية ثم
العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ المهية معراة عن الوجود ويصفها به فيكون المهية معروضة للوجود في هذه الملاحظة
وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون المهية في ظرف ما بحيث يصح انتزاع الوصف عنها لكنه في الحقيقة
ليس اتصافا ثم حيثية كون الشئ صورة ذهنية مغايرة لحيثية كونه موجودا ذهنيا وان كانت مستلزمة لها فان الاولى حيثية حصول الشئ
في الذهن والثانية حيثية وجوده في نفسه مع ان في المعقول الثاني عدم اعتبار شرطية الوجود الذهني للعروض قيدية للمعروض لا
اعتبار عدمها هذا كلامه وفيه نظر من وجوه الاول ان في كلامه تصريحا بان مراده بالعروض والاتصاف انضمام الوصف الى الموصوف
في ملاحظة العقل واعتباره الموصوف متصفا بالوصف لا كون الشئ بحيث يصح انتزاع الوصف عنه بناء على هذا ذهب الى ان ظرف
عروض الوجود الخارجي للاشياء هو الذهن وعلى هذا لو صح لكان ظرف عروض جميع الاوصاف الانتزاعية هو الذهن فقط اذ ليس
في الخارج الا موصوفاتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها صفاتها الانتزاعية فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية
معقولات ثانية ولا يكون لوازم المهية خارجة عن تعريفها ضرورة انها انتزاعية فيكون ظرف عروضها هو الذهن فقط ولا يكون ظرف
عروضها الخارج اذ ليس في الخارج الا ملزوماتها ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع تلك اللوازم عنها ولا يمكن وجود فرد من افرادها
التي تلك اللوازم ذاتية لها في الخارج الثاني ان كلامه نص على ان مراده بالفرد في قوله ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في
الخارج الفرد الذي يكون المعقول الثاني ذاتيا له فقوله واحترز به عن لوازم المهية ان اريد به اسناد اخراج لوازم المهية الى الامر الثاني
المعتبر في المعقول الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض فمع انه خلاف سياق كلامه يخدشه ان هذا الامر متحقق في لوازم
المهية ايضا اذ ليس ظرف عروضها الخارج كما عرفت آنفا وان اريد به اسناد اخراجها الى ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون فرده
موجودا في الخارج ففيه ان افراد لوازم الماهية ايضا اعني الافراد التي تلك اللوازم ذاتية لها ليست موجودة في الخارج ضرورة
انها انتزاعية وما قال الشارح في بعض تعليقاته في توجيه قوله واحترز به عن لوازم المهية من انه بناء على ان حيثية الاقتضاء في
الملزومات بحسب نفس تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود نائبة مناب تأصل اللوازم سخيف اذ ليس في كلام القائل مما ذكره
عين ولا اثر بل كلامه صريح في انه اسند الاحتراز عن لوازم المهية الى الامر الثاني وهو ان لا يكون الخارج ظرف العروض او الى
ما يتفرع على الامر الثاني وهو ان لا يكون افراده موجودة في الخارج وظاهر ان لوازم الماهية ليس ظرف عروضها الخارج وليس فرد
من افرادها موجودا في الخارج وكون مهيات الملزومات مقتضية لها لا يستلزم كون ظرف عروضها الخارج ولا كون فرد من افرادها
موجودا في الخارج على ان كون حيثية الاقتضاء في الملزومات نائبة مناب تأصل اللوازم قول شعري خال عن التحصيل كما
سينكشف ان شاء الله تعالى واشد سخافة من ذلك ما يتوهم من ان المراد بظرفية الذهن للعروض ان لا يكون له وجود في

العين لا بنفسه و لا بما يحذو حذوه من وجود علته كما في لوازم المهية او وجود ما ينتزع هو بمقايسته كما في الاضافات وذلك لان هذا الكلام لا مناسبة له بكلام القائل بل هو حديث مترجم وسياتي انشاء الله العزيز كلام في تحقيق ظرف العروض والاتصاف على انه ان عنى بنفي وجوده في الاعيان نفي وجوده بنفسه في الاعيان فهو جار في سائر الانتزاعيات وفي لوازم المهية وان عنى نفي وجوده مطلقا سواء كان بنفسه او بمنشا انتزاعه في الاعيان لزم خروج الامكان و الوجود و امثالهما عن المعقولات الثانية لوجود مناشي انتزاعها في الخارج وان خصص و اريد ان لا يوجد بنفسه و لا بما يحذو حذوه من وجود علته او وجود ما ينتزع هو بمقايسته كما ارتكبه هذا المتوهم لزم ان لا يكون العلية والمعلولية والتاخر والتقدم من المعقولات الثانية ضرورة ان العلية والتقدم مثلا ينتزعان عن ذات العلة والمتقدم الموجودين في الخارج بالمقايسة الى ذات المعلول و المتاخر الموجودين فما ينتزع العلية والتقدم بمقايسته موجود في الخارج هذا مع ان القول بكون الملزوم علة اللوازم باطل كما ستقف عليه انشاء الله تعالى عنقريب الوجه الثالث من النظر ان جوابه الاول عن الايراد بان الكلية معقول ثان مع ان معروضها الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية لا يتم اذ الصورة بما هي صورة قائمة بالنفس و هي بهذا الاعتبار شخص غير قابل للشركة فلا يكون معروضة للكلية الرابع ان هذا القائل ذهب الى ان الصورة الذهنية من حيث انها قائمة بالنفس موجود خارجي فيلزم ان يكون الكلية وامثالها عارضة للموجودات التي بما هي موجودات خارجية فافهم ثم اعلم ان هؤلاء الذين تلونا عليك تفسيراتهم واقوالهم في المعقولات الثانية لم يتنبهوا على ان للقوم في المعقول الثاني اصطلاحين الاول اصطلاحهم على اطلاق المعقول الثاني على ما يبحث عنه وعن احواله في المنطق كالكلية والذاتية وغيرهما والثاني اصطلاحهم على اطلاقه على ما يبحث عنه في العلم الكلي كالوجود والامكان وغيرهما فلاجل عدم الفرق بين الاصطلاحين وقع من هؤلاء الخبط حيث ساقوا الطائفتين مساقا واحدا فمنهم من جعل الوجود الذهني شرط العروض المعقولات الثانية كالمحقق الدواني فيلزم على رايه انحصار المعقول الثاني في العوارض الذهنية التي يبحث عنها وعن احوالها في المنطق و خروج المعقولات المبحوث عنها في العلم الكلي عنه و هو فاسد واشد منه فسادا تخييل بان تلك المعقولات من قبيل العوارض الذهنية التي يكون الوجود الذهني شرط العروض لها ومنهم من انكر كون تلك المعقولات ثانية كالعلامة القوشجي وانما وقع الخبط والخلط لاهمال الفرق بين الاصطلاحين وقد تنبه على الفرق بين الاصطلاحين صاحب الافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي فاما ما قال صاحب الافق المبين فسيتلى عليك في الدرس الثاني واما تلميذه فقال في الاسفار الاربعة كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجود المصدري والشيئية والامكان والوجوب ومشتقاتها من المعقولات الثانية بالمعنى الاول لا بالمعنى الاخير هذا كلامه وهذا القائل وان اصاب في عد لوازم المهيات في المعقولات الثانية بالاطلاق الاول كما ستقف عليه

انشاء الله تعالى لكنه جازف في عد الطبائع المصدرية مطلقا والنسب والاضافات مطلقا منها كيف ومن الطبائع المصدرية ما مبدؤه
اعني ما يقال له الحاصل بالمصدر موجود خارجي ومن النسب والاضافات ما هي من العوارض الخارجية كالفوقية والتحتية فكيف
يحكم على الطبائع المصدرية والنسب والاضافات مطلقا بانها من المعقولات الثانية بالاطلاق لا سيما وقد قال هذا القائل بعينه
ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم لا يتحيز لها الا في العقود الذهنية اذ مطابق الحكم بها نفس الحقيقة بما هي هي لا اجمالي
معقولة في الذهن مع لا بما هي واقعة في الاعيان كلوازم الماهيات والكان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود حقيقية
كقولنا الماهية ممكنة والاربعة زوج والقضايا المعقودة بالمعقولات الثانية المنطقية لا تكون الا قضايا ذهنية بخلاف ما هي
بالمعنى الاعم فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة وهذا كلامه ولا ريب في ان القضايا المنعقدة بالاضافات
والنسب الخارجية خارجية الا ان يقال مراده بالطبائع المصدرية ما لا وجود لمباديها في الخارج وبالنسب والاضافات ما عدا
النسب والاضافات الخارجية ثم ان هؤلاء كلهم يزعمون ان ظرف عروض المعقولات الثانية مطلقا هو الذهن فقط وسيأتي
تحقيق في ذلك وستفصح بعد وضوح الحق ان هذا الزعم باطل بدليل قاطع فينكشف لطلان ارا هؤلاء بوجه جامع ولعلك بعد
ما حصلت حق التحصيل ما تلونا عليك من التفصيل ايقنت بان الوجود وامثاله معقولات ثانية على اصطلاح الفلسفة وليست
بمعقولات ثانية على الاصطلاح الميزاني وهذا هو القول الفصل في الاختلاف الخامس مع دريت ان المشتقات والمبادي سواء
في ثانوية المعقولية وهذا هو الحق في الاختلاف السادس مع اذعنت بان مفهوما واحدا لا يختلف بثانوية المعقولية وعدها باطلة
وهذا هو الصواب في الاختلاف السابع هذا والكلام وان افضى الى الاسهاب مع جاوز حد الاطناب لكنا قد عمدنا الى الاستيعاب
لاقوال الاصحاب كيلا يبقى للطلاب تطلع وتشرف في هذا الباب والله ولي التوفيق للصواب **قوله** ان المعقولات الثانية
على نوعين كلام الشارح في هذا المقام كله منتحل عن الافق المبين وعنوان هذا المبحث فيه قوله ان المعقولات الثانية حيث تجعل
موضوع الحكمة الميزانية التي هي مكيال العلوم ليست هي المعقولات الثانية ربما تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة كما يقال مثلا الوجود
والشيئية من المعقولات الثانية وان الاولى توخذ اخص بحسب المفهوم والصدق من الثانية انتهى وهو صريح في ان المعقولات
الثانية اطلاقين على نحو من الاشتراك الصناعي احدهما اطلاقها على موضوع المنطق وثانيهما اطلاقها على ما يبحث عنه في حكمة ما بعد
الطبيعة كالوجود ونحوه لا ان للمعقول الثاني معنى واحدا اذ انك المعنيان نوعان منه والامكان قسمين وليس كذلك لان الثاني
اعم من الاول صدقا ومفهوما فقول الشارح ان المعقولات الثانية على نوعين ليس على ما ينبغي بل كان الظاهر ان يقول
ان المعقولات الثانية تطلق اطلاقين مع الامر سهل **قوله** بتلك الحيثية اي بحيثية صحة الايصال او توقفه عليه **قوله** كالكلية
المشهور ان الكلية من العوارض الذهنية التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها فهي من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص

والقضايا التي محمولاتها الكلية ذهنيات بين ذلك بان الكلية عبارة عن الاشتراك بين كثيرين فيمتنع عروضها في الخارج للموجودات
والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة وقد جوز البعض عروض الكلية في الخارج للموجودات الخارجية
وقال ان الممتنع اجتماع المتقابلات في الذات الواحدة الشخصية لا في الذات الواحدة بالنوع او بالجنس فالطبيعة الانسانية مثلا
موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين الافراد مجموع العارض
والمعروض حتى يلزم اشتراك شخص واحد بين كثيرين بل المشترك هي الطبيعة المعروضة فقط ولا استحالة فيه وقد افاد الامام
مثل ذلك في شرح الاشارات وعلى هذا لا يكون الكلية من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ولا يكون القضية المنعقدة
بها ذهنية وقد تصدى لاعلام الاجلة لاثبات كونها منها وكون القضية المنعقدة بها ذهنية فقال الحكيم المحقق الطوسي في شرح
الاشارات الانسانية التي في زيد ليست هي بعينها في بكر فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي تتناولهما ليست هي التي
في كل واحد منهما ولا التي هي فيهما معا والا لكانت منقسمة فلا يكون الموجود فيهما نفسها بل جزء منها فهي انما تكون في العقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث انها صورة واحدة في عقل زيد جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد من الناس
كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة صالحة لان توجد كثيرة ولان لا تكون ولو كان في اي مادة من
مواد الاشخاص ليحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي ينضاف اليها الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية
الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة واما الطبيعة من حيث هي هي فليست في الحقيقة كلية ولا جزئية
هذا كلامه ولا يخفى ما فيه لان المسلم ان الانسانية التي في زيد ليست هي التي في بكر بالتشخص واما ان الطبيعة الانسانية الواحدة
بالنوع التي في زيد ليست هي الطبيعة الانسانية الواحدة بالنوع التي في بكر فغير مسلم بل الحقيقة الانسانية واحدة في ذاتها متناولة
لافرادها فالانسانية المتناولة لهما معا هي التي في كل واحد منهما وما قال انها لو كانت كذلك كانت منقسمة فلا يكون الموجود فيهما
نفسها بل جزء منها ان اراد به انها تكون منقسمة انقسام الكلي الى جزئياته فمسلم ولا ضير فيه اذ الانسانية كلي منقسم الى افراد
والموجود منها في كل فرد هي نفسها اذ الكلي يكون موجودا في كل جزئي منه وان اراد به انها تكون منقسمة انقسام الكل الى اجزائه
فذلك ممنوع اذ لا يلزم من وجود الانسانية الواحدة بالنوع في زيد وعمرو وبكر وغيرهم ان يكون الانسانية ذات اجزاء والبعض
يكون جزء منها في زيد وجزء منها في عمرو وجزء منها في بكر وهكذا في غيرهم ويكون مجموع تلك الاجزاء هي الانسانية فان قيل لو كانت
الانسانية الواحدة موجودة في كل فرد لزم اتصافها بالاضداد قلنا اتصاف الواحد بالعموم بالاضداد ممنوع الاستحالة وما ذكر
من معنى الاشتراك ان اراد به ان الصورة الذهنية الشخصية لو وجدت في اي مادة من المواد كانت ذلك الشخص بعينه

فذلک باطل اذ الصورة الذهنية التي هي عرض في الذهن لا يمكن ان يكون عين المشخص الخارجي وان اراد به ان الصورة
الذهنية مع قطع النظر عن التشخص الذهني والعوارض الذهنية كذلک فهي الماهية من حيث هي هي التي حكم عليها بانها في الحقيقة
ليست كلية ولا جزئية وما قال من ان الطبيعة من حيث هي هي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية ان اراد به ان الطبيعة من
حيث هي هي ليست الكلية والجزئية عينها ولا من ذاتياتها فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون الطبيعة من حيث هي هي معروضة
للكلية وان اراد به ان الطبيعة من حيث هي هي ليست معروضة للكلية والجزئية فممنوع بل الطبيعة من حيث هي هي معروضة
للكلية ومشتركة بين افرادها وقال السيد المحقق قدس سره كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في
ذاته غير قابل للاشتراک فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراک فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراک يمتنع عروضها للصور
العقلية ايضا اذ كل واحد منها صورة جزئية من نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الذهنية الموجودة في ذهن زيد
مثلا يمتنع ان يكون بعينها في اذهان متعددة نعم يعرض الصور العقلية كونها كلية بمعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة
لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلک هو الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى
المطابقة للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا اخذنا زيدا وجردناه عن مشخصاته يحصل منه في اذهاننا الصورة
الانسانية المعراة عن اللواحق واذا اتينا بعد ذلک عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل لا يقال كما ان الصورة العقلية
مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلک كل واحد منها مطابق لتلک الصورة والا لما تطابقها تلک الصورة لان المطابقة من الطرفين
فيلزم ان يكون كل منها كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلک ان
الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال والصور العقلية لا ظلية بينها بقياس بعضها الى بعض انتهى كلام
الشريف ولهذا الكلام محامل الاول ما فهمه العلامة القوشجي من ان حاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراک اذ لا يمكن عروضه للامور
الخارجية ولا للصور العقلية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى الذي ذكره واعترض عليه ذلک العلامة اولا بان المنطقيين قسموا المفهوم الى
الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم ودون الاشخاص الخارجية فلا يلزم من امتناع
عروض الاشتراک بين كثيرين للموجودات الخارجية والصور العقلية عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراک فاجاب عنه المحقق الدواني بان
غرضه ليس هو انه لا يصح تفسير الكلية بالاشتراک حتى يرد ما اورد بل غرضه ان الموصوف بالكلية بمعنى الاشتراک هو المعلوم وهو نفس
الماهية دون الصورة الذهنية ودون الاشخاص الخارجية والمنطقيون قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني بالصور العقلية
فالصور العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية ومتصفة باشتراک الحمل من حيث نفس الماهية وتقسيم المفهوم الى

الجزئي والكلي لا يدل على ان المقسم ليس هو الصورة العقلية كما توهم معاصره زعما منه بان المفهوم هو الماهية لا بشرط شيء وانه غير الصورة العقلية وذلك لان المفهوم هو ما حصل في العقل وهو الصورة العقلية بعينها وثانيا بان ما ذكره من ان معنى الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين واجاب عنه المحقق الدواني بان وحدة الجهة ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها للكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال الشيخ في الشفاء المعقول في النفس من الانسان كلي لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا كذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فالصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية ولا تناقض بين الامرين هذا كلامه ولعل فيه الامران بحذاء كل من معاني الكلية معنى يقابله يسمى بالجزئية فالكلية ان فسرت بالاشتراك كان مقابلها جزئية بمعنى عدم الاشتراك وان فسرت بالمطابقة للكثيرين كان مقابلها الجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين فالصورة العقلية لو اتصفت بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين فانما يمتنع اتصافها بالجزئية بمعنى عدم المطابقة للكثيرين لا اتصافها بالجزئية بمعنى عدم احتمال الاشتراك اذ الجزئية بهذا المعنى لا يقابل الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين فحاصل كلام السيد المحقق قدس سره ان الصورة العقلية الجزئية اي الغير القابلة للاشتراك يعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين ولا ضير فيه فقول المورد انه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ان اراد به انه يستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية اي مطابقة للكثيرين وجزئية اي غير قابلة للاشتراك فمسلم لكن لا تقابل بين الكلية بهذا المعنى وبين الجزئية بهذا المعنى فبطلان اللازم ممنوع وقوله فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين ملتزم وان اراد انه يستلزم ان يكون الصورة العقلية كلية وجزئية بمعنيهما المتقابلين فالاستلزام ممنوع واما ما افاده المحقق فغير محصل لان السيد المحقق قدس سره اعترف بان الصورة العقلية صورة جزئية حالة في نفس جزئية يعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى الظلية لها فهي من حيث انها صورة جزئية متصفة بالمطابقة والظلية فهي من حيث انها جزئية موصوفة بالكلية بهذا المعنى فاين اختلاف الجهة ولا اخفاء في ان اتصاف شيء واحد بمتقابلين من دون اختلاف الجهة باطل وما افاده من ان الصورة من حيث قيامها بالنفس جزئية ومن حيث اشتراك كثيرين فيها كلية لا يلائم كلام السيد المحقق قدس سره اذ حاصل كلامه ان الصورة العقلية يمتنع عروض الكلية بمعنى الاشتراك لها ويعرضها الكلية بمعنى المطابقة للكثير فافهم المحمل الثاني لكلامه ما ذكره المحقق الدواني وهو ان مقصوده قدس سره تحقيق ان الكلية بمعنى الاشتراك ليس صفة للموجود العيني ولا للصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية ولا ينافي ذلك كونها صفة للمعلوم قال والدليل على ان مقصوده

ماذكران كلامه فى بيان ان الكلية لا تعرض موضوعها فى الخارج ولا تعلق لفساد تفسير الكلية بالاشتراك بهذا الغرض وقد صرح الشيخ
فى الهيات الشفاء بان الماهية لا بشرط شئ تسمى صورة عقلية وح فالكلية بمعنى الاشتراك صفة لها لا محالة هذا خلاصة كلامه وهذا العجب
لا يحصله ففى كلام السيد المحقق قدس سره رد على من ذهب الى ان الكلية عارضة فى الخارج لمعروضها واثبات لكون الكلية من العوارض
الذهنية التى تخصوص الوجود الذهنى مدخل فى عروضها وهذا انما يتم اذا لم يصح تفسير الكلية بالاشتراك فان الصورة العقلية بما هى
موجودة فى الذهن لا يصح اتصافها بالكلية بمعنى الاشتراك وانما كانت من عوارض المهية من حيث هى هى فتكون عارضة
لموضوعها فى الخارج ايضا اذ المهية من حيث هى هى موجودة فى الخارج ايضا فساد تفسير الكلية بالاشتراك متعلق بالغرض قطعا و
تجويز كون الكلية بمعنى الاشتراك صفة للصورة العقلية مناف لظاهر كلامه فتامل الثالث ما فهم لبعض اعاظم الاساتذة قدس
الله اسرارهم من ان كلامه قدس سره مبنى على ان لا وجود فى الخارج الا للاشخاص وليس للكليات على هذا الرأى الا صور ذهنية
قائمة بالنفس ومعلومات تلك الصور ليست الا الاشخاص الخارجية وليس الحاصل فى الذهن شيئا يكون موصوفا بالكلية
على وجه الاشتراك الحملى فان الانسان مثلا اذا لم يكن موجودا فى الخارج فلو قطع النظر عن تشخصه الذهنى وحصوله فى الذهن لم
يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثيرين وبالجملة فلا يكون الكلية الا بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى ان يكون ما
يوصف بالكلية صورة او آلة كاشفة للكثيرين وح لا توجه لما اورد عليه العلامة القوشجى اولا من تجويز كون الكلية بمعنى الاشتراك
صفة للمعلوم وانت تعلم ان هذا الكلام لا يلائم كلام السيد المحقق اذ لو كان كلامه مبنيا على نفى وجود الكلى الطبعى فى الخارج لم يصح
قوله فانا اذا اخذنا زيدا وجردناه عن مشخصاته الى آخره فانه انما يستقيم لو كان الموجود فى الخارج هو الطبيعة المعروضة للمشخصات
واما على تقدير نفى وجود الكلى الطبعى فى الخارج فليس فى الخارج الا التشخصات والتعينات وهى عين الهويات الموجودة فى الخارج
فلا معنى لتجريدها عن المشخصات وايضا فقد قال السيد المحقق فى اثناء البحث انه قد يعتبر فى المطابقة بالمعنى المذكور شئ آخر
وهو ان تلك الصورة لو فرضت فى الخارج فان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه و
هكذا الحال بالنسبة الى سائر افرادها ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصور العقلية بمعنى المطابقة التى زيد فيها هذا الشئ الآخر
انما يتاتى على مذهب من قال ان الحاصل فى الاذهان هو مهيات الاشياء واما من قال الحاصل فيها صورها واشباحها المخالفة
لها بالحقائق فيقتصر على المطابقة فقط او نقول انما وصف الصورة العقلية بالكلية لان المعلوم بها امر كلى كما هو المشهور انتهى
وهذا صريح فى ان كلامه قدس سره ليس مبنيا على ما ذكره هذا الاستاذ اذ على ما ذكره لا يكون معلوم الصورة العقلية امرا كليا اذ
معلومها بناء على ما ذكره هى الاشخاص الخارجية ولا يصدق على الصورة العقلية انها لو فرضت فى الخارج فان تشخصت
بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عينه وهكذا اذ على هذا التقدير لا يكون الحاصل فى الذهن حقيقة

كلية صادقة على زيد وعمرو مثلا حتى تكون بحيث لو فرضت في الخارج كانت عين زيد ان تشخصت بتشخصه وعين عمرو ان تشخصت
بتشخصه وبالجملة فلا مناسبة لما ذكره بكلام السيد المحقق قدس سره واما الكلام في ان هذا الكلام في نفسه صحيح او فاسد فسياتي في مسالك
القول ان شاء الله تعالى ثم بعد اللتيا والتي نقول ان كلام السيد المحقق قدس سره لا يتم لانه ان اراد بقوله كل موجود في الخارج
فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة ان كل موجود في الخارج بوجود واحد خاص اذا
نظر اليه كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فمسلم وبديهي لكن لا يلزم الا ان لا يكون الموجود الواحد بالعدد التعيين
قابلا للاشتراك فيه ولا كلام في ذلك انما الكلام في ان الموجود في الخارج الواحد بالطبيعة قابل للاشتراك بين افراده الموجودة
في الخارج فالطبيعة الواحدة بالعموم موجودة في الخارج بوجودات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة مشتركة في الخارج بين موجودات
كثيرة هي افرادها ومعنى اشتراكها بينها انها موجودة بوجود كل منها وهذا هو معنى عمومها واطلاقها وكليتها فلا نسلم ان الطبيعة
الانسانية لو كانت موجودة في الخارج كانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها بل
هي موجودة في الخارج بوجودات ومتعينة بتعينات وهذا هو اشتراكها وان اراد به ان كل موجود في الخارج سواء كان موجودا
بوجود واحد او بوجودات كثيرة فهو بحيث اذا نظر اليه في الخارج كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فهو ممنوع
ودعوى بديهته غير مسموعة بل القدر الضروري هو ان الموجود في الخارج لابد له من التعين فان كان موجودا بوجود واحد كان له
تعين واحد وان كان موجودا بوجودات شتى كان له تعينات شتى وظاهر ان الطبيعة الانسانية لو لم تكن موجودة في الخارج بوجودات
شتى متعينة فيه بتعينات شتى لم يصح ان يقال انا اذا رأينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية
المعراة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا حصلت منه ايضا تلك الصورة فانما يصح ذلك اذا كانت الطبيعة الانسانية
موجودة بوجود زيد متعينة بتعينه وموجودة بوجود عمرو ومتعينة بتعينه حتى اذا جردهما الذهن عن التعيين حصلت فيه منهما الصورة
الانسانية واعترض عليه قدس سره الصدر المعاصر للمحقق الدواني بوجهين الاول انه يلزم من اشتراك الكلي بين كثيرين
تعدده لاتحاده مع كل واحد منها ذاتا ووجودا سيما الكلي الذاتي لصحة حمله عليه مواطاة فاذن يكون المعنى الكلي المشترك واحدا و
كثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون وحدته في وجود وكثرته في وجود آخر كالانسان فانه معنى واحد في الذهن واشخاص كثيرة في
الخارج ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا في الخارج ولا محذور فيه فتعقب عليه المحقق
الدواني بان معنى قولهم ان الكلي غير موجود في الخارج انه ليس هناك شيء متصف هناك بالاشتراك واما وجود الطبائع في الخارج
فهم قائلون به اعني بوجود الطبيعة من حيث هي هي لا من حيث انها كلية او جزئية وانت تعلم ان الطبيعة من حيث هي هي لما
كانت موجودة في الخارج بوجودات كثيرة هي وجودات افرادها كانت موجودة في الخارج على نعت الاشتراك بينها فكانت

موجودة في الخارج مشتركة بينها فيه نعم اعتبار وحدتها ووجودها في الذهن لغو في ذلك فكان الاخلق بالمعترض ان يقول الكلي
واحد بالطبيعة كثير بالعدد موجود في الخارج ولا ضير في ذلك والقول بانه واحد في الذهن مع اشخاص كثيرة في الخارج مع
كونه لغوا لا طائل تحته لا يصح على رأي هذا المعترض لانه يزعم ان الاشياء تنقلب حقائقها عند حصولها في الذهن فالموجود
في الذهن غير متحد الحقيقة مع الاشخاص الخارجية فضلا عن ان يكون هو نفسه اشخاصا خارجية الثاني ان قوله كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه كان متعينا في ذاته ممنوع اذ الهيولى الاولى موجودة في الخارج وليست متعينة في
حد ذاتها بل هي مبهمة وهذا في غاية السخافة اذ الهيولى الاولى عندهم متعينة في ذاتها معنى ابهامها انها مبهمة الصور كما هو محقق
مذكور في مقامه وقال الصدر الشيرازي في الاسفار الكلي بحسب الاصطلاح الذي معناه بحسبه انه يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع
وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية متشخصة غير مثالية فلا يصح فيها الشركة فان استشكل احد بان
الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس وتجردها عن المقدار والوضع بل كل واحدة
من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان تكون
بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات ايضا بعضها يطابق بعضها
فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة
بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فوجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من الامور
واذا قيل في الكتب ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن
ان يكون كليا هذا كلامه ملخصا قلنا الطبيعة المحتملة للشركة او غير المانعة عن الشركة اذا وقعت في الاعيان حصلت لها هويات
كثيرة متشخصات كل منها غير مثالية وهذا معنى احتمال تلك الطبيعة للشركة نعم كل واحد واحد من الهويات يمنع الاشتراك
واما جوابه عما استشكل ففيه تدليس ظاهر اذ الاشكال انما كان على تفسير الكلي بما يحتمل الشركة او بما لا يمنع الشركة بان الكلي بهذا
المعنى ليس بموجود في الذهن ايضا اذ الموجود الذهني ايضا يمنع عن الشركة فكان من حق الجواب ان يصحح ان الموجود الذهني
يحتمل الشركة ولا يمنعها لا العدول عن تفسير الكلية باحتمال الشركة او عدم المنع عن الشركة الى تفسيرها بالمطابقة للكثيرين [illegible]
وما قال من ان المراد بالكلي في قولهم الكلي واقع في الاعيان الطبيعة التي يعرض لها في الذهن ان يكون كليا لا يصح اذ الطبيعة
الواقعة في الاعيان التي يعرض لها الكلية في الذهن على زعمه اما ان تكون هوية واحدة شخصية فلا تكون حين حصولها
في الذهن ايضا كلية اذ الصورة الحاصلة من الهوية الشخصية لا تكون مطابقة للكثيرين او تكون في الخارج موجودة بوجودات
هويات كثيرة متعينة بتعينات كثيرة فتكون في الخارج مشتركة بين تلك الهويات فتكون في الخارج موصوفة بالكلية بمعنى

احتمال الشركة وعدم المنع عن الشركة وقال المحقق الجونفوري لو عرضت الكلية في الاعيان لشئ كالانسان فهو بحسب وجوده
العيني اما مبهم او متعين لاسبيل الى الاول لان المبهم لايكون موجودا في الخارج اذ الوجود العيني ملزوم للتشخص ولا الى الثاني
لان المتعين لايصح ان يكون كليا لان الكلية قد تفسر بالمطابقة للكثرة وقد تفسر بالشركة في الكثير فعلى الاول المراد بالمطابقة
مطابقة الظل لذي الظل ومن البين ان الانسان اذا كان موجودا في الخارج لايكون ظلا لزيد وعمرو مثلا فلا يكون كليا
بهذا المعنى وعلى الثاني المراد بالشركة الشركة بالحمل ومن البين ان المتعين بما هو متعين لايحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل
اذ الحمل هو الاتحاد والشئ المتعين العيني لايتحد مع امور متباينة كزيد وعمرو فلا يكون كليا بهذا المعنى ايضا انتهى كلامه ونحن نقول
ان اراد بالمبهم في قوله فهو بحسب وجوده العيني اما مبهم او متعين ما لاتعين له اصلا اي ما لايكون متعينا اصلا لابتعين واحد
ولا بتعينات كثيرة وبالمتعين ما يقابله اي ما له التعين سواء كان متعينا بتعين واحد او بتعينات كثيرة اخترنا انه متعين وقوله
المتعين لايصح ان يكون كليا قلنا ان عنى بالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط سلمنا ان المتعين بالتعين الواحد الشخصي
لايصح ان يكون كليا لكن الكلي الموجود العيني متعين بتعينات كثيرة لابالتعين الواحد الشخصي فقط وان عنى به المتعين مطلقا
اعم من ان يكون متعينا بالتعين الواحد الشخصي فقط او متعينا بتعينات كثيرة فلا نسلم ان المتعين لايصح ان يكون كليا اذ لو اريد
بالطبيعة الموجود بالوجودات الكثيرة المتعين بالتعينات المتعددة يكون كليا فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة بوجود زيد ووجود
عمرو ووجود خالد ومتعينة بتعين كل واحد منهم وهي في نفسها واحدة بالطبيعة مشتركة بينهم بالحمل ومعنى اشتراكها بينهم انها موجودة بعين
وجود كل واحد منهم متعينة بعين تعين كل واحد منهم وما ذكر من ان المتعين بما هو متعين لايحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل ان رام به ان
المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط لايحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فمسلم لكن لايضرنا ولا ينفعه اذ الكلي الموجود العيني متعين
بتعينات كثيرة ومحتمل للشركة بين متعينات كثيرة وان لم يكن الشخص العيني كذلك وان رام به ان المتعين مطلقا اي سواء كان
متعينا بالتعين الواحد الشخصي فقط او متعينا بالتعينات الكثيرة لايحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل فممنوع كيف والمتعين بالتعينات
الكثيرة يحتمل الشركة بين كثيرين بالحمل قطعا ومعنى الاشتراك بين كثيرين بالحمل هو انه متعين بتعينات كثيرة وما قال من ان
الشئ المتعين العيني لايتحد مع امور متباينة ان عنى به ان المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط لايتحد مع امور متباينة فمسلم لكن
الكلي ليس متعينا عينا بهذا المعنى وان عنى به ان المتعين العيني مطلقا سواء كان متعينا بالتعين الواحد الشخصي او متعينا بتعينات
كثيرة لايتحد مع امور متباينة فممنوع كيف وتعينه بتعينات كثيرة ووجوده بوجودات كثيرة هو اتحاده مع امور متباينة وان اراد بالمبهم
ما ليس له تعين واحد شخصي فقط وان كان له تعينات شخصية كثيرة وبالمتعين المتعين بالتعين الواحد الشخصي فقط اخترنا انه مبهم وقوله
المبهم لايكون موجودا في الخارج قلنا ممنوع بل المبهم بهذا المعنى موجود في الخارج بوجودات كثيرة متعين فيه بتعينات كثيرة قوله الوجود

ملزوم للتشخص قلنا نعم لكن الوجود الواحد ملزوم للتشخص الواحد والوجودات الكثيرة ملزومات للتشخصات الكثيرة والكلي الموجود في الخارج
موجود بوجودات كثيرة متشخص بتشخصات كثيرة هذا واعترض على هذا المحقق مولانا خاتم الحكماء قدس الله سره اولا بالنقض بانه لو تم
لدل على ان الامر الذهني ايضا لا يتصف بالكلية لانه اما مبهم او متعين والمبهم لا وجود له اذ الوجود مطلقا ملزوم التعين والمتعين لا يحتمل
الشركة وثانيا بالحل بانه ان اراد بالمبهم الشئ من حيث هو مبهم مثلا الانسان من حيث الابهام فنسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس موجودا وان اراد بالمبهم الشئ من حيث
هي هي فلا نسلم ان المبهم بهذا المعنى ليس بموجود وملزومية الوجود للتعين لا ينافي وجوده اذ يجوز ان يكون الشئ من حيث هو هو
موجودا وملزوما للتعين مع انما ينافي وجوده كون التعين في مرتبة ذاته بان يكون نفسه او جزءه لا عارضه قلت اما النقض فانما يتوجه
لو اقتصر في تفسير الكلية على الاشتراك بين كثيرين بالحمل واما اذا فسرت الكلية بالمطابقة للكثيرين مطابقة الظل لذي الظل
ايضا فالموجود الذهني يتصف بالمطابقة بهذا المعنى بخلاف الموجود الخارجي نعم لا يتصف الموجود الذهني بالاشتراك بين كثيرين
بالحمل فالبيان الذي ساقه المحقق جار في الموجود الخارجي لعدم اتصافه بالكلية بالمعنيين دون الموجود الذهني لامكان اتصافه
بالكلية بمعنى المطابقة للكثيرين مع اما الحل فحق لا غبار عليه واعترض على هذا المحقق البعض الآخر من الشراح بانه ان اراد بقوله
فهو بحسب وجوده العيني اما ان يكون مبهما الخ انه من حيث وجوده العيني اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا متعين ولا نقول
انه من حيث وجوده كلي حتى يلزم ان يكون شئ واحد كليا وجزئيا معا بل نقول انه من حيث هو كلي ومن حيث وجوده جزئي وان اراد
به انه في حالة وجوده اما ان يكون مبهما او يكون متعينا قلنا انه في حالة وجوده مبهم لا من حيث وجوده بل هو من تلك الحيثية متعين
وبالجملة فرق بين ان يقال في حالة وجوده مبهم وبين ان يقال من حيث وجوده مبهم فالكلية يعرض الشئ في حالة وجوده
العيني لا من حيث الوجود العيني اذ ثبوت شئ لشئ فرع لثبوته او مستلزم له بمعنى ان ثبوت شئ لشئ يكون في حالة ثبوت المثبت
له وان لم يكن من حيث ثبوته اجاب عنه خاتم الحكماء قدس الله سره بان المحقق بنى كلامه على مقدمتين الاول ان الوجود العيني
ملزوم للتعين فلا يكون مبهما الثاني ان بين التعين والابهام منافاة وبهاتين المقدمتين كما يبطل كون الشئ من حيث الوجود العيني
مبهما كذلك يبطل كون الشئ العيني مبهما في حالة الوجود العيني فالوجه في الاعتراض هو منع احد المقدمتين الا ما فصله وانت تعلم ان
حاصل اعتراض ذلك القائل ان الشئ يكون مبهما في حالة وجوده العيني ومتعينا من حيث وجوده العيني فمرجعه الى منع المقدمة
الثانية وما فصله تفريع لذلك المنع والحق ان حيثية الوجود العيني ايضا لا تنافي الابهام ولا حيثية التعين تنافيه فان الابهام
والاشتراك والاطلاق يتأكد بكون الشئ موجودا بوجودات كثيرة متعينا بتعينات شتى فالوجه في دفع كلام المحقق ما قدمناه هذا
دار الكلام في هذا المقام بين هولاء الاجلة الاعلام ولعل التحقيق الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه وينبغي
لطلاب الرشاد والصواب ان يعولوا عليه ان يعلم اولا ان الكلي له تفسيرات الاول ان الكلي ما يحتمل الشركة او ما لا يمنع الشركة

ان ملزوم التعين ...

تحقیق مقام

الثانی مالایابی نفس تصوره عن التکثر او مایجوز العقل تکثره من حیث تصوره الثالث مایطابق کثیرین فاما المعنی الثالث فلم یرد بالمطابقة فیه مطلق المطابقة بای نحو کان بل المراد ان الکلی مایکون ظلا للکثیرین او متحدا مع کثیرین فی الوجود واما المعنی الاول فمآله ان لایکون الموصوف بالکلیة مشتملا علی الهذیة المانعة عن الشرکة فیحتمل لاجل عدم اشتراط الهذیة فیه ان یوجد بوجودات متعددة وتعیین بتعینات کثیرة ویکون فی الوجود عین اشخاص کثیرة وان منع عن ذلک امور ارا الهذیة لم یقدح فی کونه کلیا وهذا هو المراد بما یقال من ان الکلی مایحتمل الشرکة بالحمل اذ المعنی ان الکلی مایصلح لاجل عدم اشتماله علی الهذیة ای یتحد وجودا مع کثیرین ولیس المراد منه ان الکلی مایکون محمولا بالفعل علی الکثیرین فی القضیة بان یکون الکثیرون موضوعها والکلی محمولها حتی اذا لم یحکم ولم یعقد القضیة منهما لم یکن کلیا فان ذلک لیس من شرط الکلیة والا لم یکن الطبیعة الانسانیة اذا لم تجعل محمولة علی کثیرین فی القضیة کلیة وتصور ذلک ان الطبیعة الموصوفة بالکلیة کالطبیعة الانسانیة لعدم اشتمالها علی الهذیة المانعة عن الشرکة صالحة لان تشترک بین کثیرین وتوجد اشخاصا کثیرة فی نفس الامر فتتحد وجودا معها والذهن یستطیع ان یتصور تلک الاشخاص ویحکم علیها بتلک الطبیعة ویحمل تلک الطبیعة علیها ویعقد قضیة موضوعها تلک الاشخاص ومحمولها تلک الطبیعة فالطبیعة الکلیة المحمولة لها نحوان من الوجود الاول وجودها فی نفس الامر بعین وجود تلک الافراد الثانی وجودها فی الذهن حین حمل الذهن ایاها علی تلک الافراد فی مرتبة الحکایة فمدار الکلیة لیس علی هذا الوجود الذهنی الذی هو فی مرتبة الحکایة لان هذا الوجود متمایز عن وجودات الافراد فلیس الطبیعة بحسب هذا النحو مشترکة بین الافراد ولا متحدة معها نعم فی هذه المرتبة حکایة عن اتحادها وجودا مع الافراد واشتراکها بینها فالاشتراک بالحمل الماخوذ فی تفسیر الکلی هو الاشتراک بالاتحاد فی الوجود بالنحو الاول واما المعنی الثانی فاما ان یراد به ان یکون الموصوف بالکلیة متصورا بالفعل ویکون نفس تصوره غیر مانع عن التکثر فی نفس الامر او یراد به ان یکون غیر مشتمل علی الهذیة المانعة عن التکثر فیکون لاجل عدم اشتماله علی الهذیة بحیث لایابی تصوره عن تجویز تکثره فی نفس الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان للقوم فی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج مذهبین الاول ان الکلی الطبیعی موجود فی الخارج والثانی نفی وجوده فی الخارج فعلی المذهب الثانی لا وجود للطبیعة الموصوفة بالکلیة فی الخارج اصلا بل الموجود فی الخارج هویات بسیطة والکلیات امور منتزعة عنها وحمل الکلیات علی تلک الهویات من قبیل حمل العرضیات الانتزاعیة علی معروضاتها فلا یمکن علی هذا المذهب ان یکون الکلیات موجودة بالذات فی الخارج وان تکون مشترکة بالذات بین الهویات بان تکون موجودة بالذات بوجود کل من الهویات بل معنی اشتراکها بین الهویات اما انها تنتزع عن کل من تلک الهویات فتوجد فی الذهن ماخوذة عنها واما انها تصدق علی کل من تلک الهویات صدق العرضیات علی معروضاتها فلا یخلو اما ان یعتبر فی الکلیة ان یکون الموصوف بها منتزعا بالفعل عن کثیرین او صادقا بالفعل علی

كثيرين او مطابقا بالفعل لكثيرين فلا ريب في ان الكلية بهذه المعاني من الصفات التي خصوص الوجود الذهني شرط في
الاتصاف بها ولا يعتبر فيها ذلك ويعتبر ان يكون الموصوف بها مما يصح انتزاعه عن كثيرين او يمكن صدقه على كثيرين او يمكن
مطابقته لكثيرين وعلى هذا التقدير ايضا لا يمكن ان يكون الكلية من الاوصاف التي تعرض الشيء في الخارج اذ الموجود الخارجي
على هذا الراي لكونه هوية شخصية بسيطة لا يصلح للاتصاف بهذه الاوصاف وما افاده بعض الاساتذة الاعلام قدس الله سرهم
من انه على تقدير ان لا يكون للحقائق وجود في الخارج في اتصافها بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين اشكال اذ على هذا التقدير
لا يمكن حصول الشيء الخارجي في الذهن بنفسه لامتناع حصول الهوية الشخصية الخارجية بنفسها في الذهن وليس هناك على هذا
التقدير حقيقة كلية صالحة للاشتراك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية حتى تكون موصوفة بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين و
ليس في الذهن الا الشبح القائم بالنفس ولا يمكن اتصافه بالاشتراك والحمل على كثيرين وبالجملة الموجود الذهني ممتنع الحمل على
شيء خارجي فلا يكون كليا بمعنى المحمول على كثيرين والحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليست شيئا اصلا فضلا عن ان يكون كليا
والموجود الخارجي هوية مانعة عن الشركة نعم الصورة الذهنية كلية بمعنى المطابقة للكثيرين غير سديد لان الكلي على هذا المذهب
من قبيل العرضيات المنتزعة عن الهويات الخارجية فهو صادق عليها قطعا غاية الامر ان الكلي على هذا المذهب لا يكون
موجودا بالذات في الخارج وهذا لا ينافي صدقه على الهويات الخارجية وايضا الكلي المنتزع عن الهويات الخارجية والكلي الذي
يوجد ما يصدق هو عليه في الذهن فقط كالهويات العقلية وان لم يكن موجودا في الخارج بالذات لكنه موجود في الاذهان قطعا
فيكون له في الاذهان وجودات متعددة وتعينات كثيرة وافراد كثيرة فيكون ذلك الكلي مشتركا بينها ومحمولا عليها فيكون
متصفا بالكلية بمعنى الحمل على كثيرين وما افاده من ان الحقيقة المطلقة على هذا التقدير ليس شيئا اصلا ان اراد به انها
ليست موجودة في الخارج بالذات على هذا التقدير فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا تكون محمولة على كثيرين اذ المحمولية على كثيرين لا تستدعي الموجودية
بالذات وان اراد به انها ليست شيئا اصلا لا بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فهو ممنوع كيف ومناشئ انتزاعها هي الهويات الموجودة
في الخارج ونفاة وجود الكلي الطبعي في الخارج لا ينكرون كونه محمولا على الهويات الخارجية فهم يقولون بوجود منشأ انتزاعه في
الخارج فان قلت اذا كان الكلي الطبعي على هذا المذهب موجودا في الخارج بوجود مناشئ انتزاعه كان له في الخارج وجود
بالعرض فيمكن اتصافه بالكلية في الخارج على هذا التقدير ايضا اذ الاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فلا يكون الكلية على هذا التقدير من الاوصاف الذهنية التي خصوص الوجود الذهني
شرط للاتصاف بها قلت على هذا التقدير ليس في الخارج حقيقة واحدة يكون مطابقا ومصداقا لمعنى الاشتراك بل الموجود
في الخارج هويات شخصية بسيطة ليس بينها طبيعة مشتركة فلا يكون الموصوف بالاشتراك والحمل على كثيرين موجودا في الخارج فلا

يكون الاتصاف به في ظرف الخارج نعم يمكن ان يكون الوجود بالعرض في الخارج للكلي على هذا الرأي مصداقا لبعض المحمولات
كما يصح ان يقال على هذا الرأي الانسان كاتب في الخارج ومتصف بالكتابة في الخارج لكن لا يلزم من ذلك ان يكون هذا الوجود
بالعرض مصداقا لجميع الاوصاف التي يصح اتصاف الكلي بها فلا يمكن ان يصدق على هذا الرأي الانسان كلي في الخارج لانه
متصف بالكلية في الخارج والسر في ذلك ان الانتزاعيات اذا وجدت بوجود مناشئ انتزاعها فلا تمايز بينها وبين مناشئ
انتزاعها بحسب هذا النحو من الوجود فلا يكون هي بحسب هذا النحو من الوجود مصداقا الا للاوصاف التي يصح اتصاف مناشئ
انتزاعها بتلك الاوصاف واما الاوصاف التي لا يصح اتصاف مناشئ انتزاعها بها فلا يكون الانتزاعيات مصداقا لها
بحسب ذلك النحو من الوجود مثلا يصح ان يقال الفوق متحرك في الخارج من جهة ان الفوق هي السماء ولا يصح ان يقال
الفوق مشتق واضافة في الخارج اذ الفوق بما انه متحد مع السماء وجودا في الخارج ليس مطابقا ومصداقا لمعنى المشتق والاضافة
والكلية على هذا الرأي من هذا القبيل اذ مناشئ الانتزاع هويات شخصية بسيطة لا يمكن اتصافها بالكلية فان قلت اذا صدق
قولنا زيد وعمرو وخالد انسان في الخارج على هذا الرأي كما قلتم صدق ايضا قولنا الانسان محمول على زيد وعمرو وخالد في الخارج
اذ لا فرق بين القولين في المؤدى فيكون الانسان موصوفا في الخارج بالحمل على كثيرين اي بالكلية قلت كلا فان بين القولين
بونا بعيدا اذ مصداق الاول ذوات زيد وعمرو وخالد الموجودة في الخارج المصححة لانتزاع معنى الانسان عنها ومصداق الثاني
معنى الانسان الذي لا وجود له في الخارج وليس هو في الخارج مصححا لانتزاع معنى المحمول فالاول صادق دون الثاني فهذا غاية
التحقيق في هذا المقام على تقدير نفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما على تقدير القول بوجوده في الخارج فالتفصيل انه ان فسرت
الكلية بالمطابقة للكثيرين فاما ان يراد بالمطابقة للكثيرين الاتحاد في الوجود مع كثيرين فمرجع هذا التفسير الى تفسيرها بالاشتراك
او احتمال الشركة او عدم المنع عن الشركة فستعرف حاله عنقريب واما ان يراد بها الظلية للكثيرين فاما ان يقال ان ظل
الكثيرين هي الصورة الذهنية من حيث الحصول الذهني كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حواشي التجريد او يقال ان ظل
الكثيرين هو نفس الشيء اي مع قطع النظر عن المشخصات الذهنية والحصول الذهني كما ذهب اليه مولانا خاتم الحكماء قدس سره
فعلى الثاني لا يكون الاتصاف بالظلية مشروطا بخصوص الوجود الذهني اذ نفس الشيء كما يوجد في الذهن يوجد في الخارج والحق
انه على هذا لا يكون للظلية معنى وعلى الاول يكون الكلية من العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في الاتصاف بها
سواء قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او قيل بحصول اشباحها فيه اذ الصورة الذهنية الانسانية مثلا مطابقة لزيد وعمرو
وخالد وغيرهم من الاشخاص الانسانية سواء كان من الانسان الحاصل في الذهن عين حقيقة تلك الافراد الموجودة كما هو
رأي القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن او مثالا لحقيقتها الموجودة في الخارج كما يقول به القائلون بحصول الاشباح

فان اريد بالمطابقة الاتحاد بالحقيقة مع كثيرين اوزيد في تفسير قيد يدل على اعتبار الاتحاد بالحقيقة مع الكثيرين في الكلي لم
يكن الصورة الذهنية على طريقة حصول الاشباح متصفة بالمطابقة للكثيرين بهذا المعنى لكن ارادة الاتحاد بالحقيقة بالمطابقة
الماخوذة في تفسير الكلية اوزيادة قيد آخر معها دال على اعتبار الاتحاد مع كثيرين في الحقيقة في الكلي لايصح على رأي القائلين
بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ايضا اذ الكليات العرضية الانتزاعية كليات عندهم بالقياس الى معروضاتها مع انها ليست
متحدة معها في الحقيقة الا ان يقولوا انها كلية بمعنى آخر وان فسرت الكلية بما يحتمل الاشتراك بين كثيرين او بما يشترك بينها او
ما لا يمنع الشركة بينها فاما ان يراد بالاشتراك بين كثيرين ما قدمناه اعني ان يكون الكلي موجودا بوجودات متعددة وتعينا
بتعينات كثيرة فالكلي على هذا الرأي اذا كانت افراده التي هو ذاتي لها موجودة في الخارج يكون موجودا بالذات في الخارج على نعت
الاشتراك ويكون مصداقا لوصف الاشتراك والعموم والاطلاق والجنسية والنوعية في الخارج لانه موجود في الخارج بوجودات متعددة
مع وحدته بالطبيعة ومتحقق بعين تحقق كل فرد من افرادها التي ذلك الكلي اما تمام حقيقتها او داخل فيها وهذا المعنى هو المسمى بالاشتراك
والعموم وغير مقيد بتشخص معين خاص بل بتعينات شتى وهذا هو معنى الاطلاق وليس معنى الاطلاق هو التجرد عن جميع التعينات
والتخلي عن مقارنتها بالكلية فان المطلق بهذا المعنى ممتنع الوجود خارجا وذهنا ثم الكلي الموجود في الخارج بوجودات شتى ان كان
تمام حقيقة الافراد الموجودة بتلك الوجودات فهو متحد مع الكثيرين المتفقين في الخارج فهو نوع في الخارج والا فهو اما جنس او فصل
في الخارج ثم ان قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن كان ذلك الكلي موجودا في الذهن ايضا بالذات كما انه موجود في الخارج
بالذات فيكون مشتركا بين الاشخاص الذهنية ايضا كما انه مشترك بين الاشخاص الخارجية فيكون الاشتراك بين الاشخاص من
العوارض التي تعرض الماهية في نفس الامر فيكون الاشتراك والكلية من العوارض التي تنعقد بها القضايا
الحقيقية وان قيل بحصول الاشباح في الذهن كانت الحقيقة التي افرادها حقيقة موجودة في الخارج
موجودة في الخارج فقط ولا يكون لها وجود ذهني وللاشتراك بين الموجودات الذهنية والحقيقة التي
افرادها حقيقة موجودة في الذهن موجودة في الذهن ومشتركة بحسب الوجود الذهني بين افرادها الموجودة في الذهن فيكون الكلية
والاشتراك من العوارض لنفس الامرية التي لا دخل في عروضها لخصوص الوجود الخارجي او لخصوص الوجود الذهني لكن
القضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الخارج ومحمولاتها الاشتراك والكلية تكون خارجية اذ مصداقها انما هو في الخارج
فقط والقضايا التي موضوعاتها الكليات الموجودة في الذهن ومحمولاتها الكلية والاشتراك تكون ذهنية فقط اذ مصداقها
انما هو في الذهن فقط واما الكلي الذي هو عرضي لافراده الموجودة في الخارج فلا يكون موجودا بالذات في الخارج فان كفى وجوده
بالعرض للاتصاف بالاشتراك في الخارج كان متصفا بالاشتراك والكلية في الخارج وان لم يكف وجوده بالعرض للاتصاف

بالاشتراک فی الخارج لم یکن متصفا بالکلیة فی الخارج فالاسود مثلا متصف فی الخارج بالاشتراک بین افراده المتصفة بالسواد و
الموجود غیر متصف فی الخارج بالاشتراک بین الحقائق المختلفة ومعیار ذلک ان الکلی العرضی ان کان فی منشا انتزاعه اشتراک
فی الخارج کان وجوده بوجود منشاره والذی هو مشترک کافیا لاتصافه بالاشتراک فی الخارج کالاسود فان منشا انتزاعه اعنی السواد
القائم بمعروضاته مشترک بینها فی الخارج وان لم یکن کذلک کالموجود اذ لیس له منشا مشترک بین موصوفاته لم یکن وجوده بوجود
منشاره کافیا فی اتصافه بالاشتراک فی الخارج واما ان یراد بالاشتراک بین کثیرین المحمولیة علی کثیرین التی هی فی مرتبة الحکایة
فمع الکلیة مطلقا من المعقولات الثانیة التی خصوص الوجود الذهنی شرط فی الاتصاف بها لان المحمولیة مطلقا منها کما ستعرف
فیکون المحمولیة علی کثیرین منها بالطریق الاولی لکنا قد بینا ان الاشتراک بین کثیرین الماخوذ فی تفسیر الکلی لیس بهذا المعنی
وان فسرت الکلیة بان لا یابی نفس التصور عن التکثر فان ارید به ان یکون الموصوف بالکلیة متصورا بالفعل ولا یکون نفس التصور
مانعا عن التکثر کان الکلیة من صفات الحاصل فی الذهن فیکون الحصول الذهنی شرطا فی الاتصاف بها لکن هذا المعنی
لا یصح اعتباره فی الکلی والا لم یکن الحقائق عند عدم تصورها کلیات فلا تکون ذاتیات لافرادها الا بعد تصورها اذ الکلی ماخوذ
فی الذاتی وان ارید به ان لا یکون الموصوف بالکلیة مشتملا علی الهذیة المانعة عن التکثر فیکون لعدم اشتماله علی الهذیة
بحیث لا تابی الصورة ان تصور عن تجویز تکثره فلا مدخل فی الاتصاف بهذا المعنی لخصوص الوجود الذهنی بل هو من قبیل
الاشتراک بالمعنی الاول ولعلک قد تفطنت بما علمناک بان ما یتوهم من ان الکلیة اما بمعنی تجویز العقل تکثر الشیء من حیث تصوره
او عدم ابار نفس المتصور عنه واما بمعنی الاشتراک حملا ولا یصح عروض المعنی الاول للشیء الا بعد حصوله فی الذهن و المعنی الثانی
فرع الحمل المساوق لمرتبة الحکایة التی هی بعینها مرتبة الوجود الذهنی فی غایة الوهن و السخافة وکذا ما قال بعض الشراح من ان الکلیة
ان فسرت بعدم الهذیة او بصحة التکثر فمعروضها نفس الطبیعة وان فسرت باعتبار وقوع الشرکة فمعروضها الطبیعة من حیث انها فی
اللحاظ اذ هذا الاعتبار انما یتصور فی اللحاظ فانه ان اراد باعتبار وقوع الشرکة اعتبار الذهن کون الطبیعة مشترکة فهذا لیس معنی
الکلیة وان اراد به نفس الاشتراک فمعروضه هی نفس الطبیعة لا من حیث خصوص الوجود اللحاظی کما لا یخفی فقد تحقق بما فصلنا
ان ما اشتهر بین العامة من ان العموم والاشتراک و الاطلاق وما یحذو حذوها من العوارض الذهنیة وان القضایا المعقودة
منها ذهنیات و ان القضایا الطبیعیة ذهنیة مطلقا غیر مستقیم وان ما شاع فی الفرق بین موضوع الطبیعیة و موضوع المهملة
من ان الاول هو الطبیعة بشرط الوحدة الذهنیة وهی لا توجد الا فی الذهن فقط و الثانی هو الطبیعة لا بشرط شیء وهی توجد
فی الذهن و الخارج لیس علی ما ینبغی وان ما تقرر عندهم ان مورد القسمة الی الاقسام هو مطلق الشیء لا الشیء المطلق اذ الانقسام
الی الاقسام یستدعی انضمام خصوصیات الاقسام الی المقسم والاطلاق یابی ذلک لیس لبدیهه و لهذه المباحث تفاصیل مبسوطة

سنعود الیها فی مقام بها یلیق ان ساعدنا التوفیق ہذا وقد وقع منا فی ہذا المقام الاسہاب والتطویل اذ قد کثرت فیہا الاقاویل ولم یکن شیئ جدیرا بالاعتماد والتعویل والله یقول الحق وہو یہدی السبیل فعلیہ التکلان وہو حسبنا ونعم الوکیل **قولہ** والجزئیۃ قد اشتہران الکلیۃ والجزئیۃ من العوارض الذہنیۃ التی مصداقہا خصوص تقرر الاشیاء ووجودہا فی الذہن وان القضایا المعقودۃ منہا ذہنیات فاما الکلیۃ فقد عرفت حالہا واما الجزئیۃ فقد اختلف فی امرہا من سلافین الاول انہا ہل ہی من المعقولات الثانیۃ ام لا والثانی ان القضیۃ المعقودۃ منہا ہل ہی ذہنیۃ او خارجیۃ او حقیقیۃ فالمشہور انہا من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ وذہب الصدر المعاصر للمحقق الدوانی الی انہا من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا خارجیۃ وذہب البعض الی انہا لیست من المعقولات الثانیۃ وان القضیۃ المعقودۃ منہا خارجیۃ قال الصدر فی حاشی التجرید ان الکلی والجزئی والشیئ والعلۃ ونظائرہا من المعقولات الثانیۃ ثم قال ما حاصلہ ان القضایا المعقودۃ منہا قد تکون خارجیۃ ضرورۃ ان زیدا جزئی وشیئ وعلۃ فی الخارج واعترض علیہ المحقق الدوانی بان الکلیۃ والجزئیۃ صفتان للصور الذہنیۃ اعنی الماہیۃ باعتبار وجودہا فی الذہن فلیس زید جزئیا فی الخارج بل الحاصل منہ وہو الصورۃ الشخصیۃ جزئی وایدہ بکلام ابی العباس اللوکری وغیرہ قال صاحب الافق المبین معترضا علی الصدر انہ لم یتفطن ان الموجود فی الخارج او فی الذہن بحسب الخارج شیئ واحد یصلح لان یحللہ العقل فی اللحاظ التحلیلی الی ما ہو جزئی والی طبیعۃ تعرضہا الکلیۃ فی لحاظ العقل وانما الجزئیۃ من احوال الشیئ بما ہو متمیز غیر مخلوط فما فی الاعیان لا یصح ان یحکی عنہ انہ جزئی او طبیعۃ بل انہ شیئ واحد مخلوط یصح ان ینحل الی الامرین جمیعا وان من الصفات ما لہا وجود فی العین والذہن کالبیاض ومنہا ما لیس لہا وجود الا فی الذہن ووجودہا العینی بہا انہا فی الذہن کالنوعیۃ المحمولۃ علی الانسان والجزئیۃ المحمولۃ علی زید وکما انہ لیس معنی قولنا زید جزئی فی الاعیان ان الجزئیۃ لہا صورۃ فی الاعیان قائمۃ بزید فکذلک لیس معناہ ان الموجود فی الاعیان بما ہو فی الاعیان جزئی فی لحاظ العقل وانما الصحیح ان المعنی بہ ان ما فی الاعیان بما ہو فی الاعیان یصح ان یفصلہ الذہن الی ما فی ظرف الخلط والتعریۃ جزئی والی ما فیہ طبیعۃ انتہی ونحن نقول ان ہذا الکلام لیس لہ کثیر معنی فان الجزئیۃ تحتمل معنیین الاول تشخص الشیئ وہذیتہ فی الواقع مع قطع النظر عن اللحاظ والاعتبار فیکون المحکی عنہ بہا ومطابق حملہا نفس ذات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الخارج اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ موجودا خارجیا او ذات الشخص المتقررۃ الموجودۃ فی الذہن اذا کان ما یحکم علیہ بالجزئیۃ موجودا ذہنیا فلا یکون الجزئیۃ بہذا المعنی من احوال الشیئ بما ہو متمیز غیر مخلوط فی اللحاظ التحلیلی ویکون الشیئ الواحد الموجود فی الذہن او فی الخارج مصداقا لحمل الجزئی فما فی الاعیان یصح ان یحکی عنہ انہ جزئی واما قولہ وان من الصفات الخ ان اراد بہ ان من الصفات ما لہا وجود بنفسہا فی العین والذہن ومنہا ما لیس لہا بنفسہا وجود الا فی الذہن فکون الجزئیۃ من قبیل الثانی مسلم لکن لا یلزم

منه ان لا يكون القضية التي محمولها الجزئي خارجية الا ترى ان الفوقية مثلا من الصفات التي لا وجود لها بنفسها الا في الذهن مع ان قولنا السماء فوق قضية خارجية فلا يجب ان يكون مبدء محمول القضية الخارجية موجودا بنفسه في الخارج وان اراد به ان من الصفات ما لها وجود في العين بنفسها او بمنشأ انتزاعها ومنها ما لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا نسلم ان الجزئية من الصفات التي لا وجود لها في العين اصلا لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها لان الجزئية بالمعنى المذكور موجودة في العين بمنشأ انتزاعها وهي الاشخاص الخارجية وما قال من انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد ان اراد به انه ليس معناه ان الجزئية بنفسها موجودة في الاعيان فمسلم لكن لا يلزم منه ان لا يكون قولنا زيد جزئي قضية خارجية كما ان الفوقية ليست بنفسها موجودة في الخارج مع ان قولنا السماء فوقنا قضية خارجية وان اراد انه ليس معناه ان مصداق الجزئية ومطابق صدقها موجود في الاعيان فهو ممنوع فان معنى قولنا زيد جزئي في الاعيان انه مطابق صدق الجزئي في الاعيان ولا ريب في ذلك لان زيدا في الاعيان شخص متشخص متحاز عما عداه قطعا نعم ليس معناه ان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في لحاظ العقل لكن لا ما توهم من ان الحكم بالجزئية انما هي عما في ظرف الخلط والتعرية جزئي فان هذا باطل بل لان الموجود في الاعيان بما هو في الاعيان جزئي في الخارج وفي نفس الامر ولا مدخل للحاظ العقل في ذلك ولا يصح ان يعني به ان ما في الاعيان بما هو في الاعيان يصح ان يفصله الذهن الى ما في ظرف الخلط والعري جزئي والى ما فيه طبيعة فان هذا النعيق ليس تحته معنى فان الشخص الخارجي الموجود في الواقع والشخص الذهني المتحقق في الواقع جزئي بالمعنى المذكور في الواقع سواء وجد ظرف الخلط والعري او لم يوجد وسواء فصله الذهن الى امرين او لم يفصل المعنى الثاني للجزئية امتناع الصورة الذهنية عن تجويز العقل الشركة فيها فالموصوف بالجزئية بهذا المعنى هي الصورة الذهنية وهي مصداق الحكم بها ومطابق صدقها وح لا يكون الاشخاص الخارجية بما هي كذلك جزئية لانها ليست صورا ذهنية وعلى هذا التقدير لا يكون الجزئية محمولة على زيد ولا يكون زيد في الخارج جزئيا وانما يكون الجزئي صورته الحاصلة في الحواس ثم هذا ما يقال من ان مناط الجزئية هو الادراك الاحساسي ثم على هذا التقدير لا يكون مصداق الجزئي ما في ظرف الخلط والعري لان الحواس ليست ظرف الخلط والتعرية وانما يكون مصداق حمل الجزئي الصورة الحسية فيكون الحق على هذا التقدير ما ذكره المحقق الدواني ولا يكون لما تجشمه هذا القائل معنى وحاصل فضلا عن ان يكون له جدوى وطائل فان قلت لعل مراده انه اذا حكي عن زيد بالجزئية ففي مرتبة الحكاية يلاحظ العقل زيدا ويلاحظ مفهوم الجزئي فيحكم به على زيد في هذه الملاحظة ويجعله محكوما عليه بالجزئي فيكون الجزئي ثابتا له في تلك الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية قلت هذا في مرتبة الحكاية وكلام هذا القائل انما هو في المحكي عنه وكون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية انما هو بحسب المحكي عنه والا فكل قضية خارجية كانت

او ذہنیۃ او حقیقیۃ فانہا فی مرتبۃ الحکایۃ یلاحظ العقل موضوعہا منحازاً عن محمولہا الحکیم بمحمولہا علی موضوعہا فیکون موضوعہا
فی ہذہ الملاحظۃ محکوماً علیہ بمحمولہا ثابتاً لموضوعہا فی تلک الملاحظۃ التی ہی ظرف الخلط والتعریۃ الا ان ہذا انما ہو فی مرتبۃ
الحکایۃ واما فی مرتبۃ المحکی عنہ فالموضوع والمحمول احد وبالجملۃ فکلام ہذا القائل خال عن التحصیل وتحقیق المقام ان الجزئیۃ تقابل
الکلیۃ فان فسرت الکلیۃ باحتمال الاشتراک او بعدم الامتناع عن الاشتراک او بعدم الاباء عن التکثر کانت الجزئیۃ بمعنی عدم
احتمال الاشتراک او الامتناع عن الاشتراک او الاباء عن التکثر ویکون مآل ہذہ العبارات الی الہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک وان
فسرت الکلیۃ بمطابقۃ الصورۃ للکثیرین کانت الجزئیۃ عدم مطابقۃ الصورۃ للکثیرین بمعنی العدم لا بمعنی السلب وعلی الاول
اما ان یراد بالہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک الہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک فی الواقع فالجزئیۃ مرادفۃ للتشخص والتشخص مصداقہ
نفس مرتبۃ الشخص فی نفس الامر بلا مدخلیۃ لذہن ذاہن ولحاظ لاحظ وحکایۃ حاک فالتشخص علی ہذا التقدیر من قبیل الوجود و
نظائرہ من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الفلسفی لا من المعقولات الثانیۃ التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی الاتصاف
بہا والقضیۃ المعقودۃ من مطلق الجزئیۃ بہذا المعنی حقیقیۃ والتشخص الذہنی خاصۃ من قبیل المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص
والقضیۃ المعقودۃ منہ ذہنیۃ اذ مصداقہا خصوص تقرر الموضوع فی الذہن والتشخص الخارجی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی
الاعم والقضیۃ المعقودۃ منہ خارجیۃ بلا شبہۃ اذ مصداقہا خصوص تقرر الموضوع فی الخارج کما ان مطلق الوجود من المعقولات
الثانیۃ بالمعنی الاعم والقضیۃ المعقودۃ منہ حقیقیۃ والوجود الذہنی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص والقضیۃ المعقودۃ
منہ ذہنیۃ والوجود الخارجی من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم والقضیۃ المعقودۃ منہ خارجیۃ علی ما ستعرف ان شاء اللہ تعالی
واما ان یراد بالہذیۃ المانعۃ عن الاشتراک الہذیۃ المانعۃ عنہ فی نحو الادراک الاحساسی فیکون ہی من احوال الصورۃ الذہنیۃ
الحسیۃ فیکون الوجود الذہنی شرطاً فی عروضہا ویکون القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ قطعاً ولا یکون الاشخاص الخارجیۃ جزئیۃ
بہذا المعنی وعلی الثانی یکون الجزئیۃ من صفات الصورۃ الذہنیۃ بلا ریب فتکون من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص و
یکون القضیۃ المعقودۃ منہا ذہنیۃ فہذا ہو القول الفصل وما ہو بالہزل ما توہمہ صاحب الافق المبین من ان مصداق
الجزئیۃ تقرر الشیء فی لحاظ ہو ظرف الخلط والتعریۃ وتلقاہ الشارح بالقبول جریاً منہ علی سجیتہ فی التقلید اذ لا مساغ لہ علی تقدیر
وتفسیر ما کما لا یخفی الا ان نور الحق کلما کان اشرق واجلی کانت العقول الردیۃ اضعف واعشی **قولہ** والذاتیۃ والعرضیۃ
ان فسر الذاتی بالطبیعۃ المتحدۃ بالذات مع الذات مطلقاً ای سواء کانت عین حقیقتہا اولا والطبیعۃ المتحدۃ بالذات معہا
التی لا تکون تمام حقیقتہا والعرضی بالطبیعۃ المتحدۃ معہا بالعرض فلا ریب فی ان مطابق مفہوم الذاتی کالانسان او الحیوان
او الناطق یکون موجوداً فی الخارج بالذات ومصداق مفہوم العرضی کالکاتب والاسود موجود فی الخارج بالعرض فلیس

مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير خصوص تقرر موصوفاتهما في الذهن ولا يكون القضايا المعقودة منهما ذہنیات وان فسر الذاتي بالكلي الذي ليس بخارج عن الذات او الكلي الداخل في الذات والعرضي بالكلي الخارج عنها فان كان المراد بالكلي الماخوذ فيهما ما يحتمل الشركة او ما لا يابى عن الشركة كان مصداق الذاتي والعرضي وعروضهما موجودا في الخارج ايضا وان كان المراد بالكلي الماخوذ فيهما ما يكون ظلا للكثيرين كانت الذاتية والعرضية من عوارض الصور الذهنية لان الظلية من عوارض الصور الذهنية فقط فيكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص ويكون القضايا المعقودة منهما ذہنیات الا ان اعتبار الكلية بهذا المعنى في الذاتية والعرضية لا يوافق كلمات القوم لانهم يقولون ان الذاتي متحد في الوجود مع الذات بالذات والعرضي متحد في الوجود مع المعروض بالعرض ولا شك في ان الصورة الذهنية الظلية الموجودة في الذهن ليست متحدة في الوجود مع الذات الموجودة في الخارج بالذات او بالعرض وايضا يقولون ان ذاتيات الشيء لا تنفك عنها ذهنا وخارجا ولا ريب في ان الصورة الذهنية منفكة عن وجود الشيء في الخارج ثم ان الصورة الذهنية مغايرة في الوجود للموجودات الخارجية فليست هي عينا لها ولا داخلة فيها فلا يصدق عليها مفهوم الذاتي ولا يجوز ان يقال ان الصورة الذهنية مجعولة بجعل الذوات الخارجية مع انهم يقولون ان الذاتيات مجعولة بعين جعل الذات فان قيل ان المحكوم عليه بهذه الاحكام نفس طبيعة الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الوجود الذهني رجع الامر الى ان الذاتي والعرضي من عوارض نفس الطبيعة فلا يكونان من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص وان فسر الذاتي بالمحمول الذي ليس بخارج او المحمول الداخل والعرضي بالخارج المحمول فان اريد بالمحمول المحمول في مرتبة الحكاية فلا شك في ان الذاتية والعرضية بهذا المعنى من العوارض الذهنية والمعقولات الثانية بالمعنى الاخص لان المحمولية مطلقا منها الا ان مصداق الذاتية والعرضية على هذا التقدير هي الصور الذهنية الموجودة في الذهن في مرتبة الحكاية وقد عرفت ان القول بكون الصور الذهنية ذاتيات وعرضيات لا يطابق اقاويلهم على ان اخذ المحمولية في مرتبة الحكاية في الذاتي والعرضي يستلزم ان لا يكون الحيوان مثلا اذا لم يجعل محمولا في مرتبة الحكاية ذاتيا للافراد وعرضيا للناطق وهذا خلاف نصوصهم وان اريد بالمحمول المتحد في الوجود في نفس الامر رجع هذا التفسير الى التفسير الاول فقد وضح ان عد الذاتية والعرضية مطلقا من المعقولات الثانية بالمعنى الاخص غير صحيح ولذا قال الشيخ ابو العباس اللوكري في الفصل الثاني من منطق كتابه بيان الحق ان الماهية لها اعتبارات ثلث اعتبارها من حيث هي هي واعتبارها من حيث هي في الاعيان واعتبارها من حيث هي في التصور فليحقها اعراض تخص وجودها بذلك مثل الوضع والحمل ومثل الكلية والجزئية في الحمل والذاتية والعرضية في الحمل وغير ذلك فانه ليس في الموجودات الخارجية ذاتية وعرضية حملا هذا ملخص كلامه فانظر كيف اعتبر الحمل مع الكلية والجزئية والذاتية والعرضية في عد هذه الامور من الاعراض الخارجية

لما عرفت ان ما ... يكون موجودا في ...

بالوجود الذہنی ہذا واذا عرفت حال الذاتی والعرضی تضح لک حال النوع والجنس والفصل والخاصۃ والعرض العام فان حد النوع بالطبیعۃ التی ہی عین حقیقۃ افرادہا والجنس بالطبیعۃ التی ہی جزء تمام المشترک بین حقائق افرادہا والفصل بالطبیعۃ الداخلۃ التی لا تکون تمام المشترک والخاصۃ بالطبیعۃ المتحدۃ معہا بالعرض المختصۃ بحقیقۃ واحدۃ والعرض العام بالطبیعۃ المتحدۃ معہا بالعرض الغیر المختصۃ بحقیقۃ واحدۃ لم یکن تلک الامور من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص وان اخذ فی حدودہا الکلیۃ بمعنی المطابقۃ للکثیرین او المحمولیۃ فی مرتبۃ الحکایۃ کانت منہا فافہم فان المقام لا یخلو عن دقۃ **قولہ** والمعرفیۃ لا شک فی ان المعرفیۃ من العوارض الذہنیۃ التی تعرض الصور الذہنیۃ فان مصداق المعرف ہی الصور العقلیۃ التی تفید تصور المعرف **قولہ** والموضوعیۃ فان الموضوعیۃ حال المفہوم الحاصل فی الذہن المحکوم علیہ فی مرتبۃ الحکایۃ **قولہ** والمحمولیۃ فان المحمولیۃ حال المفہوم الحاصل فی الذہن المحکوم بہ فی مرتبۃ الحکایۃ **قولہ** وکونہ قضیۃ فان القضیۃ ہی المفہوم العقلی المرکب من صورۃ الموضوع وصورۃ المحمول صورۃ النسبۃ الحاکیۃ **قولہ** فان مصداقہا تقرر المفہومات ہذا ظاہر فی المعرفیۃ اذ مصداقہا نحو تقرر المفہومات ونحو وجودہا المنفرد الغیر المخلوط بما ہو مصداق بالمعرف بالفتح وفی الموضوعیۃ اذ مصداقہا تقرر الصورۃ الذہنیۃ ونحو وجودہا المنفرد عما یتصف بالمحمولیۃ وفی المحمولیۃ والقضیۃ وعکس القضیۃ والحجۃ وغیر ظاہر فی الکلیۃ بمعنی احتمال الاشتراک او عدم الامتناع عن الشرکۃ او عدم الاباء عن التکثر والجزئیۃ المقابلۃ لہا فان مصداق الکلیۃ الطبیعۃ المطلقۃ المشترکۃ الموجودۃ فی الذہن او فی الخارج بوجودات کثیرۃ لا نحو وجود المفہوم فی ظرف الخلط والتعریۃ ومصداق الجزئیۃ نفس الذات الشخصیۃ الممتنعۃ عن الاشتراک والتکثر المتقررۃ فی الخارج او فی الذہن لا نحو وجودہا المتقرر فی ظرف الخلط والتعریۃ وکذا الحال فی الذاتیۃ والعرضیۃ **قولہ** وتوضیحہ قال فی الافق المبین المحکوم علیہ بالمحمولیۃ والموضوعیۃ او الکلیۃ والجزئیۃ مثلا بحسب التحقق فی الاعیان شیء واحد وکذلک بحسب الوجود فی الذہن الا فی اللحاظ التحلیلی الذی ہو ظرف الخلط والعری تخلیص من المستبین القرعک ان الحکم عنہ بما یخصہ من المفہومات المحمولۃ او العوارض بحسب الاعیان او بحسب الذہن انما ہو حال الشیء باعتبار نحو وجودہ فی ذلک الظرف علی انہ متمیز عن غیرہ والموجود فی الاعیان شیء واحد لا تمیز بحسبہ المحمول عن الموضوع ولا الطبیعۃ عن الفرد ولا الذاتی عن ذی الذاتی ولا معروض الکلیۃ عن الجزئی اذ لیس بحسب ذلک الوجود الا الخلط الصرف فاذن لیس مطابق الحکم بشیء من ہذہ المفہومات المحمولۃ او المبادی العارضۃ الا نحو وجود المفہوم المحکوم علیہ فی ظرف الخلط والعری من انحاء اللحاظات الذہنیۃ ثم لبعض ہذہ مما لا یصح ان تلبس بہ المفہوم الا باعتبار وجودہ فی الذہن کالکلیۃ والحصیۃ والحمل والوضع وما شاکلہا وبعضہا مما لیس یابی ان ینتزع منہ بحسب وجودہ فی الاعیان لو امکن ان یکون ہناک متمیزا منفردا اذ ذلک لکنہ مخلوط غیر متمیز بحسب الاعیان فلذلک لا ینتزع منہ ذلک بحسب الاعیان ویجب ان یکون العقد ذہنیا ومطابق الحکم فیہ تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی الذہن مفروزا

عہ [illegible]

غير مخلوط بجنبه ذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية ماضا ما وحيث ان الفرق بين القبيلتين غامض نغلط فيه ويعتقد
زيد جزئي في الخارج مثلا خارجية انتهى وهذا هو ماخذ قول الشارح وتوضيحه الخ وتفضيحه بوجوه الاول ان قوله المحكوم عليه بالمحمولية
والموضوعية او الكلية والجزئية مثلا بحسب التحقق في الاعيان شيء واحد وكذالك بحسب الوجود في الذهن الا في اللحاظ التحليلي
الذي هو ظرف الخلط والعري جزاف لان المحكوم عليه بالمحمولية والموضوعية ليس له تحقق في الاعيان اصلا اذ المحكوم عليه بالموضوعية
هو الصورة الذهنية لزيد مثلا والمحكوم عليه بالمحمولية هو الصورة الذهنية لقائم مثلا وهاتان الصورتان موجودتان في الذهن
بوجودين متغايرين فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية ليس شيئا واحدا اصلا لا بحسب التحقق في الاعيان ولا بحسب الوجود
في الذهن نعم ما ينتزع عنه المحكوم عليه بالموضوعية وما ينتزع عنه المحكوم عليه بالمحمولية موجود واحد في الاعيان وفي الذهن
لكن ما ينتزعان هما منه ليس محكوما عليه بالموضوعية ولا محكوما عليه بالمحمولية واما المحكوم عليه بالكلية والمحكوم عليه بالجزئية
فان اريد بالكلية المطابقة للكثيرين وبالجزئية عدم المطابقة للكثيرين فهما متغايران وجودا وموجودتان متخارتان في الذهن
ولا وجود لشيء منهما في الخارج اصلا ضرورة ان المحكوم عليه بالكلية هي الصورة العقلية التي هي ظل الكثيرين والمحكوم عليه
بالجزئية هي الصورة الحسية التي هي ظل للواحد فالمحكوم عليه بالكلية والجزئية ليس شيئا واحدا لا في الاعيان ولا في الذهن
نعم ذو الصورتين المذكورتين واحد لكنه ليس محكوما عليه بالكلية والجزئية بهذا المعنى كما هو مودى التفسيرات الاخر للكلية والجزئية
فلا ريب في ان المحكوم عليه بالكلية هو الطبيعة والمحكوم عليه بالجزئية هو الشخص والطبيعة والشخص متحدان بحسب الوجود في
الاعيان والاذهان الا انهما بحسب وجودهما الواحد في الخارج او الذهن مصداقان للكلية والجزئية بهذا المعنى لان الطبيعة
الانسانية مثلا موجودة في الاعيان بوجودات كثيرة متلبسة بهذيات شتى ومعنى كليتها واشتراكها هو اتحادها مع الاشخاص
والجزئيات الكثيرة وزيد مثلا موجود في الخارج متعين بهذية بعينها وهذا معنى جزئيته فالمحكوم عليه بالموضوعية والمحمولية والمحكوم
عليه بالكلية والجزئية ليسا من باب واحد وفي سبيل واحد كما هو مدلول كلامه الثاني ان المحكي عنه بالمحمول اي محمول كان هو الشيء
بما هو منشأ لانتزاع المحمول ومتحد معه بالذات او بالعرض فالموجود في الاعيان ان كان مصححا لانتزاع محمول ما كان محكيا عنه و
ما ليس هو مصحح لانتزاعه لم يكن محكيا عنه فالموجود في الاعيان ليس مصححا ومنشأ لانتزاع مفهوم الموضوع والمحمول بل منشأ
انتزاعهما هو الصور الذهنية الحاصلة في الذهن عند الحكاية فلا يصلح ان يكون محكيا عنه بهما والوجود في الاعيان مصحح ومنشأ
لانتزاع مفهوم الطبيعة والفرد والذاتي وذي الذاتي والكلي والجزئي فيكون محكيا عنه بهذه المفهومات و لا ينافي كونه محكيا
عنه بهذه المفهومات الخلط الصرف بحسب الوجود في الاعيان فليس مطابق الحكم بشيء من هذه المفهومات نحو وجود المفهوم
المحكوم عليه في ظرف الخلط والعري كما حسبه نعم وجود المفهوم المحكوم عليه المفهومات المحكوم بها على نعت التمايز في ظرف الخلط

والعری مما لا بد منہ فی مرتبۃ الحکایۃ لکن الکلام فی المحکی عنہ فان تشبث بان ہذہ المفہومات من شئون الصورۃ الذہنیۃ بناءً
علی تفسیر الکلیۃ بالمطابقۃ للکثیرین والجزئیۃ بعدمہا فمع انہ لا یلائم سیاق کلامہ یکون مصداق حمل ہذہ المفہومات ومطابق
الحکم بہا علی ہذا التقدیر ہی الصور الذہنیۃ بما ہی موجودۃ فی الذہن لا وجود المحکوم علیہ فی لحاظ ہو ظرف الخلط والعری کما عرفت
فیما سبق الثالث انہ قسم المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاخص الی قسمین الاول ما لا یصح ان یتلبس بہ المفہوم الا باعتبار وجودہ
فی الذہن والثانی ما لا یابی ان ینتزع منہ بحسب وجودہ فی الاعیان وعد الکلیۃ من القسم الاول والجزئیۃ والذاتیۃ والعرضیۃ
والطبیعیۃ من القسم الثانی وہذا خبط ظاہر لان الکلیۃ ان کانت بمعنی المطابقۃ للکثیرین کانت من القسم الاول لکن الجزئیۃ المقابلۃ
لہا ایضا مثلہا لکونہا من شئون الصورۃ الذہنیۃ وان کانت بمعنی احتمال الاشتراک وما یحذو حذوہ فلا یصح عدہا من القسم الاول کما
عرفت مرارا من ان الکلیۃ یصح انتزاعہا عن الموجود الخارجی ایضا وافحش من ذلک عدہ الذاتیۃ والعرضیۃ من القسم الثانی
مع ان الکلیۃ التی عدہا من القسم الاول ماخوذۃ فیہما ثم ای فرق فی حسبانہ بین الکلیۃ التی عدہا من القسم الاول وبین الطبیعیۃ
ای کون الشئ طبیعۃ التی عدہا من القسم الثانی فعلیہ بیان فرق بینہما یوجب عد الاولی من القسم الاول وعد الثانیۃ من القسم
الثانی الرابع ان الجزئیۃ والذاتیۃ والعرضیۃ والطبیعیۃ وما ضاہاہا اما ان یکون مصحح انتزاعہا عن الموضوع خصوص وجودہ
الذہنی او خصوص الوجود اللحاظی لہ فیکون مما لا یصح ان یتلبس بہ المفہوم الا باعتبار وجودہ فی الذہن فلا وجہ لعدہ من القسم
الثانی واما ان یکون الوجود الخارجی ایضا مصححا لانتزاع ہذہ العوارض ولا شک ان المحکی عنہا الانتزاعیات ومصداقہا ہی
منا شیہا المصححۃ لانتزاعہا فیکون الموجودات الخارجیۃ ایضا محکیا عنہا بہذہ الانتزاعیات فتکون خارجۃ عن القسمین الخامس
ما ذکرہ بعض الشراح من انہ لا شبہۃ فی ان الجزئیۃ والکلیۃ والذاتیۃ لیست اوصافا انضمامیۃ وانما ہی انتزاعیۃ ومصحح انتزاعہا
ہی نفس المفہومات لا من حیث وجودہا فی الملاحظۃ بان یکون الوجود اللحاظی شرطا للعروض او قیدا للمعروض لانا نعلم بالضرورۃ
ان الانسان مثلا کلی وذاتی لافرادہ انتزع احد او لم ینتزع واما اشتراط الوجود المتمیز فی المحکی عنہ بہذہ الاوصاف فان ارید بہ
ان التمیز شرط الاتصاف بحسب الواقع فغیر مسلم وان ارید بہ ان التمیز شرط حکایۃ الاتصاف بحسب الواقع فغیر مسلم ایضا وان
ارید بہ شرط الحکایۃ الاتصاف فمسلم لکنہ لا یضر ولا یرتاب فی ان قولنا زید جزئی والانسان کلی حکایۃ عن الاتصاف ولا اتصاف
فی ظرف اللحاظ لان الاتصاف بحسب ظرف انما یقتضی ان یکون الموصوف فیہ علی حالۃ یمکن انتزاع الصفۃ عنہ وظاہر ان
الوجود اللحاظی للموصوف او للصفۃ لیس من ہذا القبیل لامکان لحاظ کل من الصفۃ والموصوف بدون لحاظ الآخر ہذا کلامہ
وبالجملۃ فقد اشتبہ علی صاحب الافق المبین مرتبۃ المحکی عنہ بمرتبۃ الحکایۃ والعجب انہ قال فی الافق المبین ان مطابق
الحکم فی القضیۃ الذہنیۃ تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی ذہن ما وانہ والمحمول فی نحو ما من الذہن لا فی اللحاظ التحلیلی شئ

واحد بالذات او بالعرض وظاہر ان موصوفات ہذہ الاوصاف متمیزۃ عن ہذہ الاوصاف فی اللحاظ التحلیلی الذی ہو ظرف
الخلط والعری فکیف یکون المحکی عنہ بہذہ الاوصاف ومطابق الحکم بہا نحو وجود موصوفاتہا فی اللحاظ التحلیلی فلعلہ لشیٔ لم یبال
بتہافت اقوالہ وہذہ فطلق بکل ماخطر ببالہ وہجس بخیالہ وفی کلامہ فضلتح اخر طوینا باکان الوقت اعز من ان یضاع فی توہین
مقالہ **قولہ** وہی العوارض الخ اراد بہا اعم من ان تکون محمولۃ علی المعروضات بالمواطاۃ او بالاشتقاق فان المبادی
والمشتقات کلتاہما معقولات ثانیۃ کما مر **قولہ** کما فی الاوصاف العینیۃ کالسواد والبیاض فان افرادہا التی بہا ذاتہا
لہا موجودۃ فی الخارج **قولہ** کما فی الاضافات الاعیانیۃ کالفوقیۃ والتحتیۃ فانہما ینتزعان عن موصوفیہما بما لہا بخصوص
حال فی العین **قولہ** کما فی لوازم الماہیۃ قال فی الحاشیۃ لان حیثیۃ الاقتضاء من الحقیقۃ العینیۃ لتلک العوارض
نائبۃ مناب ما تحصل لہا فتکون کانہا موجودات متاصلۃ کما ان الانتزاع بحسب نحو الوجود الخارجی فی الاضافات الخارجیۃ
واعدام الملکات یقوم مقام العینیۃ ولذا لم تکن من المعقولات الثانیۃ انتہی وہکذا قال صاحب الافق المبین وقد مر منا ان
الی ان للقوم اختلافا فی ان لوازم الماہیۃ ہل ہی معدودۃ عن المعقولات الثانیۃ ام لا فذہب المحقق الدوانی الی
الاول ومعاصرہ الی الثانی وصاحب الافق المبین اذ لم یکن من المتمیزین ذہب الی الاول مع انہ ذہب الی ان فی
المعقولات الثانیۃ اصطلاحین فنظن ان لوازم الماہیۃ معدودۃ عن المعقولات الثانیۃ بالمعنیین والقول الفصل ہو ان
القوم قسموا العوارض الی ثلثۃ اقسام الاول ما تکون عارضۃ لنفس الماہیۃ بلا مدخلیۃ لخصوص احد الوجودین کالزوجیۃ
للاربعۃ والثانی ما تکون عارضۃ للماہیۃ بحسب وجودہا فی الخارج کالاحراق العارض للنار الثالث ما تکون عارضۃ للماہیۃ
بحسب وجودہا فی الذہن کالمحمولیۃ والموضوعیۃ العارضتین لصورتی الکاتب والانسان وہذا القسم یسمی معقولات ثانیۃ
ہکذا فی شرح التجرید وقال الشیخ ابو العباس اللوکری فی الفصل الثانی من منطق کتابہ بیان الحق مطابقا لعبارۃ الشیخ فی
الفصل الثانی من المقالۃ الاولی من الفن الاول من منطق الشفاء ان ماہیات الاشیاء قد تکون فی الاعیان وقد تکون فی
التصور فیکون لہا اعتبارات ثلث اعتبار الماہیۃ بما ہی ہی غیر مضافۃ الی احد الوجودین فیلحقہا عوارض بما ہی کذلک واعتبارہا
من حیث ہی فی الاعیان فیلحقہا اعراض تخص وجودہا ذلک واعتبارہا من حیث ہی فی التصور فیلحقہا اعراض تخص
وجودہا ذلک مثل الوضع والحمل ومثل الکلیۃ والجزئیۃ فی الحمل والذاتیۃ والعرضیۃ فی الحمل وغیر ذلک مما ستعلم فانہ لیس
فی الموجودات الخارجیۃ ذاتیۃ ولا عرضیۃ حملا ولا یکون الشیٔ فی الخارج مبتدأ ولا یکون خبرا ولا قیاسا ولا غیر ذلک ثم قال
موضوع المنطق عوارض الموجودات متی کانت فی التصور علی نحو وجہۃ یکون ذلک النحو والجہۃ موصلا لصاحب التصور من معلوم
الی مجہول فقولنا عوارض الموجودات یجری مجری الجنس وقولنا متی کانت فی التصور فصل یمیز ذلک عن العوارض التی

التی یکون للموجودات فی غیر التصور ہذا کلامہ فمقتضی ہذہ الاقاویل ان لوازم الماہیۃ مقابلۃ وقسیمۃ للمعقولات الثانیۃ التی
ہی موضوع المنطق وہذا مما لاریب فیہ لان المعقولات الثانیۃ التی ہی موضوع المنطق عندہم ہی العوارض التی خصوص
الوجود الذہنی شرط فی عروضہا ولاشبہۃ فی ان لوازم الماہیۃ لیست کذلک اما المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم فلا وجہ
لاخراج لوازم الماہیۃ عنہا ولیس فی کلام القوم ما یدل علی انہا لیست معدودۃ عنہا فالمحقق الدوانی لما ذہب الی ان
المعقولات الثانیۃ ہی العوارض التی خصوص الوجود الذہنی شرط فی عروضہا وغفل عن المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم
حکم بخروج لوازم الماہیۃ عن المعقولات الثانیۃ والصدر الشیرازی المعاصر لہ لما اخذ المعقول الثانی بالمعنی الاعم ولم
یشترط خصوص الوجود الذہنی فی عروضہ ذہب الی ان لوازم الماہیۃ من المعقولات الثانیۃ وصاحب الافق المبین
مع انہ تفطن بالاصطلاحین فی المعقولات الثانیۃ لما رای القوم یمیزون المعقولات الثانیۃ عن لوازم الماہیۃ و
یجعلونہا قسیمۃ لہا توہم ان المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم متمیزۃ عن لوازم الماہیۃ مع ان القوم انما میزوا المعقولات
الثانیۃ بالمعنی الاخص عنہا لا المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ولیت شعری ما الباعث علی اخراج لوازم الماہیۃ عن
المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ثم انہ اعتبر فی المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم ان لا یکون من تلقاء الموصوف لہا اقتضاء
وعلیہ واستند اخراج لوازم الماہیۃ عنہا الی ہذا القید مع ان القول بکون لوازم الماہیۃ معلولۃ للماہیۃ باطل کما مر مناف
مواضع من ہذا الکتاب وسنعود الی ابطال ذلک فی مقامہ ان شاء اللہ تعالی **قولہ** وہی کالوجوب لا خفاء فی ان الوجوب سواء
ارید بہ الوجوب الذاتی او الوجوب بالغیر او الوجوب المطلق من الانتزاعیات التی لا تصدق علی الاعیان صدقا اولیا او
ذاتیا ولا ایجاد بہا لخصوص حال فی الخارج ولیس من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء لہا الا ان الوجوب الذاتی ووجوب الوجود الخارجی
سواء کان مطلقا او بالغیر ینعقد منہما القضایا الخارجیۃ کما سیلوح ان شاء اللہ تعالی ووجوب الوجود الذہنی مصداقہ تقرر الماہیۃ فی
الذہن والقضیۃ المعقودۃ منہ ذہنیۃ نعم وجوب الوجود مطلقا بالغیر والوجوب المطلق من دون ان یضاف الی الوجود الخارجی
والوجود الذہنی ینعقد منہ القضایا الحقیقیۃ فالحکم بکون القضایا المعقودۃ بالمعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم حقیقیۃ لا خارجیۃ
ولا ذہنیۃ کما وقع من الشارح اقتفاء لصاحب الافق المبین لیس لہ وجہ صحۃ وسیاتی تفصیل ذلک **قولہ** والوجود والوجود
المطلق وکذا الوجود الخارجی والوجود الذہنی من الانتزاعیات التی لا تصدق علی الاعیان صدقا اولیا او ذاتیا ولا ایجادا بہا
لخصوص حال فی الخارج او منشاء انتزاع الوجود نفس ذات موصوفہ لا لخصوص حال فیہا ولیس من تلقاء الموصوف اقتضاء
لہ الا ان القضایا المعقودۃ من الوجود المطلق حقیقیۃ ومن الوجود الخارجی خارجیۃ ومن الوجود الذہنی ذہنیۃ علی ما سینکشف
ان شاء اللہ تعالی فتدبر ودل علی کون الوجود من المعقولات الثانیۃ بان الوجود الواجبی فرد للوجود موجود فی الخارج وفاقا

الکلام علی ذلک فی خاتمۃ المبحث فنذکر قال صاحب الافق المبین الوجود الحق القائم بذاتہ لیس یحمل علیہ الوجود المطلق المنتزع علی انہ ہو بعینہ او من خواص ذاتہ ولیس ہو یرتسم فی العقل فینتزع منہ الوجود المطلق ویعرضہ فی لحاظ الذہن فقد عرفت ان ہذہ وظیفۃ الطبائع الامکانیۃ بل العقل یحکم بالبرہان ان فی الاعیان حقیقۃ متقررۃ بنفس الذات و المتقرر بنفس الذات ہو نفس حقیقۃ مصداق حمل الموجود علیہ ومطابق انتزاع الموجودیۃ لا باقتضاء حقیقۃ ذلک کما ان الحقیقۃ المتقررۃ من الجاعل بنفس ماہیتہا المتقررۃ من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستیناف تاثیر من الجاعل او باقتضاء من الماہیۃ المجعولۃ وان للعقل سبیلا فی الماہیات المجعولۃ الی لحاظ الحقیقۃ المتقررۃ وانتزاع الموجودیۃ عنہا ولا سبیل لہ الی ذلک فی الحقیقۃ المتقررۃ بنفس الذات بل انما ینتزعہ العقل اذا یلقی سمعہ الملکوتی فیستمع ان البرہان ینطق بلسانہ القدسی النوری ان لی علی الا دش وشدۃ خطر الرعب سبیلا الی صقع لحاظ القدس الحق المتقرر بنفس حقیقتہ وانتزاع الموجودیۃ عن نفس ذاتہ بذاتہ فما یقال انہ الملاحظ والمنتزع بالاضافۃ الی ذلک الجناب ہو البرہان لا العقل فاذن لیس الوجود الحق من افراد شئ من ما فی حیازۃ العقل وحوزۃ معقولاتہ الحقیقیۃ المتاصلۃ فما ظنک بجنابہ المقدس بالقیاس الی الوجود المطلق الذی ہو من الطبائع المصدریۃ الانتزاعیۃ انتہی وانت وکل من یستاہل الخطاب تعلمان ان ہذا الکلام لا فضل لہ علی نعیق الغراب اما اولا فلان انتزاع العقل الوجود من شئ ای شئ کان ومن حقیقۃ ایۃ حقیقۃ کانت لا یتوقف علی ارتسام کنہ ذلک الشئ ونفس تلک الحقیقۃ فی العقل فلا معنی لقولہ ولیس ہو یرتسم فی العقل و اما ثانیا فلانا نعلم قطعا انہ سبحانہ وتعالی موجود فالوجود المحمول اما ان یکون منتزعا عنہ فی العقل فقد بطل کل ما ہذی ہذا القائل ولا یعود ما تجشمہ الی طائل او لا یکون منتزعا عنہ فی العقل فکیف ینعقد القضیۃ القائلۃ انہ سبحانہ موجود واما ثالثا فلان قولہ والمتقرر بنفس الذات ہو نفس حقیقۃ مصداق لحمل الوجود علیہ ومطابق انتزاع الموجودیۃ یہافت قولہ ولا سبیل لہ الی ذلک فی الحقیقۃ المتقررۃ بنفس الذات لانہ اذا لم یکن للعقل سبیل الی لحاظ الحقیقۃ المتقررۃ بنفس الذات وانتزاع الموجودیۃ عنہا فلا معنی لحمل الموجود علیہا وکونہا مطابقا لانتزاع الموجودیۃ واما رابعا فلان قولہ بل انما ینتزعہ العقل الی قولہ عن نفس ذاتہ بذاتہ تخییل خال عن التحصیل الیس ان العقل اذا القی سمعہ الملکوتی الی ما ینطق بہ البرہان بلسانہ القدسی النوری واستمعہ لاحظ الحقیقۃ المقدسۃ المتقررۃ بنفسہا وانتزع عنہا الوجود وحمل الموجود علیہا وایقن بصدق الموجود علیہا واما خامسا فلان قولہ فما یقال انہ الملاحظ والمنتزع بالاضافۃ الی ذلک الجناب ہو البرہان لا العقل ہذر من القول لان البرہان لا یصلح ان یکون نفسہ لاحظا ومنتزعا وانما ذلک من شان العقل غایۃ الامر ان البرہان یفید العقل الاذعان والایقان بکون الوجود منتزعا عنہ سبحانہ جل مجدہ فانظر الی ہذا الرجل کیف یہذی ویہزل ولا یبالی ما ذا یقول و اما سادسا فلان المرام ہو ان الوجود الحق الواجبی لیس فردا بالحقیقۃ للمعنی المصدری الانتزاعی لا یتوقف علی ما خرص بہ ہذا القائل

من التخيلات الشعرية الكاذبة والترهات الفرية الغير الصائبة والعجب ان الشارح نقل كلامه هذا فى الحاشية ولم يتكلم على
شئ من خزافاته الواهية وهذا جرى منه على سجيته فى اتباع اباطيله الاذعان باقاويله وانما غره منه تقوده بترويج الكذب
بالمنطق العذب وتدبيج الهزل باللفظ الجزل انما عند اللبيب المفتن الاريب الفطن فلا يزيد هذا الرجل تكلف الفصاحة غير الفصاحة
وتجشم هذه الصناعة غير الشناعة واما الشارح فقد انخدع بزبرجه وخر عليه فرض على نفسه مماشاته فى سبيله كعامى فى اعتقاده
بالعقائد وكعم فى انقياده للقائد والله مولى الحكمة وولى العصمة **قوله** الشيئية هى تساوق الوجود فالكلام فيه هو الكلام فيها
**قوله** والامكان اعلم ان صاحب الافق المبين بعد ما فسر المعقولات الثانية بالمعنى الاعم بالعوارض الانتزاعية التى لا تحمل
على شئ مما فى الاعيان حملا اوليا او ذاتيا ولا يحاذى بها خصوص حال فى الخارج ولا يكون عروضها المعروضها من جهة
اقتضاء من طبيعته لذلك مثلها بالوجود والشيئية والامكان قال فى حاشيته ان الامكان والكان من المفهومات الغير المنسلخة
عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والمهية بحسبه فى حيز الليسية الصرفة والقوة المحضة لم يكن للمهية اقتضاء وعليته له
اذ السلب لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمول فى الموجب السالب المحمول لم يكن محتاجا الى
اقتضاء من الذات بل يكفى فيه عدم علة مقتضية لما السلب رفع له والماهية ما لم تكن متقررة فى نفسها لم يصح ان تكون علة
مقتضية لشئ فلذلك لم يكن الامكان داخلا فى لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس المهية وان كان هو من لوازم
المهية بمعنى المفهومات التى لم يكن سلبها عن الماهية وهى من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية كالشيئية والوجود وبهذا يتضح
معنى قولهم الامكان بالذات ليس معلولا للماهية والماهية محفوفة به بنفسها ولذلك صح ان يجعل اول المراتب فيقال
امكن فاحتاج الى آخر المراتب المقررة المشهورة والا كان لصحيح ان يقال اقتضى الشئ الامكان فامكن فاحتاج الى سائر المراتب
وكان متكررا بالدور اذ الاقتضاء متاخر عن التقرر الذى هو آخر المراتب المتفرعة على الامكان انتهى وانت تعلم ان هذا ضرب من
الهذيان اذ الامكان اذا كان سلبا بسيطا الا سلبا عدوليا ولا المحمول الموجبة السالبة المحمول فلا معنى لعده من العوارض
ولا معنى لقوله وهى من العوارض اللاحقة لسنخ الماهية اذ السلب البسيط نفى صرف ولا سيما وقد اضاع هذا القائل شطرا من
عمره فى بيان ذلك الحق ان الامكان سلب بسيط لضرورة الطرفين ولا عروض له حقيقة لكن الذهن قد يلاحظ المهية و
ينتزع منها هذا السلب يلاحظه عدوليا ويحمله على الماهية فيكون من عوارض الماهية بهذا الاعتبار ولا يلزم من هذا ان يكون
الامكان من اللوازم المعلولة للماهية وقد اشرنا فيما سبق غير مرة الى ان علية الماهية للامور المنتزعة عن نفسها غير معقول
اذ لا انحياز بين الماهية وبين تلك المنتزعات فى الواقع اذ لا تقرر فى الواقع الا لنفس الماهية وتقرر الانتزاعيات فى
الواقع عبارة عن تقرر منشأ انتزاعها فلا يتصور هناك علية ولا معلولية واسباغ الكلام فى هذا المرام يفضى الى الخروج

عن المقام **قوله** والقضايا المعقودة بها الخ اعلم ان القضية الحملية مشتملة على النسبة الحاكية اعني ثبوت شئ لشئ فان كان هذا الثبوت ثبوتا للامر ذهني فالقضية ذهنية ومصداقها تقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا الانسان موضوع والحيوان محمول وان كان ثبوتا للامر خارجي فالقضية خارجية ومصداقها تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون في الخارج متحدا مع المحمول ويصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتا الامر في نفس الامر مع عزل النظر عن كونه في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية ومصداقها تقرر الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه هذا هو المشهور واذ الكلام ههنا مع صاحب الافق المبين فبالحري ان ننقل اولا من كلامه ليكون كالاسناد لما كتب له واتم في الزامه فنقول قال في الافق المبين الحكم بالاتحاد ان كان بحسب حال الموضوع في الاعيان سواء كان بحسب اصل تقرر الماهية او بحسب الوجود كانت الحملية خارجية سواء كان مبدء المحمول من الامور العينية او من الامور المنتزعة من الموضوع على ما هو عليه في الاعيان وان كان بحسب خصوص التقرر او الوجود الذهني للموضوع كانت ذهنية وان كان بحسب مطلق التقرر او الوجود للموضوع في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف والاوعية من الاعيان والاذهان والانحاء ملاحظات ذهن واحد الازمنة والاوقات او جملة الزمان او الدهر او السرمد سميت حقيقية انتهى وقال في موضع آخر ميزان تصحيح الحمل مطلقا هو صحة انتزاع المعنى المصدري كالانسانية والموجودية والزوجية والفوقية وفي المكنية مبدء للانتزاع اعني ما يؤخذ منه ذلك هو المحكي عنه ويقال له مصداق الحمل ومطابق الحكم وقال في موضع آخر مطابق الحكم في الخارجية هو تقرر الموضوع ونحو وجوده في الاعيان وانه والمحمول في الخارج شئ واحد بالذات وبالعرض سواء كان مطابق الذهن مع الخارج في حاشيتي الاتصاف كما في الاوصاف العينية التي هي مبادي المحمولات او بالحاق مفهومات انتزاعية بموضوعات عينية تصلح بحسب خصوص الوجود في الاعيان لذلك الالحاق كما في النسب الاضافات المنتزعة عن الموجودات العينية وفي الذهنية تقرر الموضوع ونحو وجوده في ذهن ما وانه والمحمول في نحو ما من الذهن لا في اللحاظ التحليلي شئ واحد بالذات او بالعرض وفي الحقيقية قوام مهية الموضوع في مطلق عالم التقرر وانه والمحمول في مطلق نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف شئ واحد بالذات او بالعرض وانما التكثر في اللحاظ التحليلي انتهى اذا وعيت هذا فاعلم ان القوم اختلفوا في ان القضايا المعقودة من المعقولات الثانية هل هي ذهنية فقط او ذهنية وحقيقية فقط او بعضها حقيقية وبعضها خارجية فذهب المحقق الدواني الى انها ذهنيات فقط وتبعه في ذلك بعض اساتذة الشارح وذهب صاحب الافق المبين وتلميذه الصدر الشيرازي الى الثاني وتبعه الشارح جريا منه على سجيته وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني الى الثالث وقال لن قولنا زيد شئ وعلة وجزئي في الخارج قضايا خارجية فاما المحقق الدواني فمبنى خياله انه ذهب الى شرطية الوجود الذهني لعروض المعقولات الثانية ولا ريب في ان القضية المعقودة بما عروضه مشروط بخصوص الوجود الذهني قضية ذهنية واذ قد عرفت ان اشتراط خصوص

الوجود الذہنی فی مطلق المعقولات الثانیۃ التی منہا الوجود والامکان ونظائرہما باطل الیقنت ان ہذا الخیال ومبناہ کلاہما
فاسد واما استاذ الشارح فقد خبط خبطا جدا لانہ مع عدم اشتراط خصوص الوجود الذہنی فی عروض المعقولات الثانیۃ توہم ان القضایا
المعقودۃ بہا ذہنیۃ مطلقا وسیاتی تفضیحہ انشاء اللہ تعالیٰ فی شرح قول الشارح لا ذہنیۃ واما صاحب الافق المبین فقد تاہ
فی ضلال مبین لان الوجوب الذاتی ووجوب الوجود العینی مطلقا والوجود الخارجی والشیئیۃ فی الخارج والعلیۃ الخارجیۃ
والمعلولیۃ الخارجیۃ ونظائرہا من المعقولات الثانیۃ بالمعنی الاعم اتفاقا باعترافہ ایضا مع ان القضایا المعقودۃ بہا خارجیۃ
قطعا لان مبدء انتزاع ہذہ المبادی الانتزاعیۃ اعنی المحکی عنہ بہا ومصداق حملہا ومطابق الحکم بہا نفس ذات الواجب
سبحانہ وذوات الحقائق المتقررۃ فی الخارج من الجاعل الموجب نفس الذوات المتقررۃ فی الخارج بنفسہا او بالجاعل و
نفس الذات المفیدۃ لذات الغیر الموثرۃ فی الغیر فی الخارج ونفس لذات المستفادۃ من الغیر المتاثرۃ من الغیر فی الخارج
وموضوعات ہذہ القضایا ومحمولاتہا شیء واحد فی الخارج فکیف لا یکون ہذہ القضایا خارجیۃ فان الحکم باتحاد موضوعاتہا امور منتزعۃ
لانہا امور منتزعۃ عن الموضوعات علی ما ہی علیہ فی الاعیان فان زعم ان المعتبر فی الخارجیۃ ان یکون مبدء المحمول فیہا اما وصفا
عینیا کالسواد والبیاض او وصفا انتزاعیا لاحقا للموضوع بعد وجودہ فی الاعیان کالفوقیۃ والعمی قلنا ہذا اصطلاح مستحدث فی
الخارجیۃ والکلام فی کون ہذہ القضایا خارجیۃ علی اصطلاح القوم وعلی ہذا الاصطلاح المستحدث لا یکون القضیۃ الحملیۃ محصورۃ فی
الخارجیۃ والذہنیۃ والحقیقیۃ ولا یصح علی ہذا الاصطلاح قولہ فیما نقلنا عنہ مطابق الحکم فی الخارجیۃ ہو تقرر الموضوع ونحو وجودہ فی
الاعیان وانہ والمحمول فی الخارج شیء واحد بالذات او بالعرض کما لا یخفی وایضا لا ریب فی ان ہذہ القضایا اعنی قولنا اللہ سبحانہ
واجب موجود خارجی وشیء خارجی وعلۃ فی الخارج والانسان واجب الوجود العینی بالغیر وانہ موجود خارجی وانہ شیء خارجی ومعلول
فی الخارج صادقۃ فیجب ان یکون محمولاتہا متحدۃ مع موضوعاتہا فاما ان یکون مصداق ہذا الاتحاد فی الخارج فیکون ہذہ القضایا
خارجیۃ قطعا او یکون فی الذہن فیلزم ان یکون تحقق مصداقہا متوقفا علی وجودہ فی ذہن من الاذہان وہو بین البطلان وایضا
ہذا القائل یعترف بکون ہذہ القضایا حقیقیۃ فیکون مصداقہا متحققا فی نفس الامر ونفس الامر منحصر فی الذہن والخارج فتحقق مصداقہا
فی نفس الامر انما یکون اما فی ضمن تحققہ فی الخارج فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن فقط او فی ضمن تحققہ فی الذہن والخارج جمیعا فعلی
الاول یکون ہذہ القضایا خارجیۃ وعلی الثانی یکون ہذہ القضایا ذہنیۃ وہذا مع بطلانہ فی نفسہ لا یقول بہ ہذا القائل وعلی الثالث
یصدق ہذہ القضایا خارجیۃ ایضا وہو خلاف ما توہمہ ذہنیۃ ایضا وہو مع بطلانہ فی نفسہ خلاف ما اعتقدہ وایضا فقد قال ہذا القائل
فی فواتح الافق المبین انہ لیس فی ظرف الوجود الا نفس الماہیۃ ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہا معنی الموجودیۃ
والصیرورۃ المصدریۃ ویصفہا بہ ویحملہ علیہا علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم ہو نفس الماہیۃ بحسب ذلک الظرف انتہی فعلی ہذا

مطابق الحکم بالوجود الخارجی نفس المهیة بحسب الخارج فکیف لایکون القضیة المعقودة بالوجود الخارجی خارجیة وایضا قال فی موضع آخر الوجود هو صیرورة المهیة وموجودیتها الماخوذة من نفس الماهیة المتقررة لامعنی لحوق المهیة کما ان الانسانیة مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لاامر یقترن بالانسان فکیف یذهب هذا القائل الی ان مطابق الحکم بالوجود الخارجی لیس نفس الماهیة المتقررة فی الخارج حتی ینکر کون القضیة القائلة المهیة موجودة فی الخارج خارجیة فینکر هذا القائل کون القضیة القائلة الانسان انسان قضیة خارجیة فان نسبة الوجود الی المهیة هی نسبة الانسانیة الی الانسان وانکار تحقق مصداق الانسانیة فی الخارج لایتکلم الامن هو خارج عن الانسانیة ثم لما کان الواجب سبحانه ممتنع الحصول فی الذهن واستحال ان یکون الموجود الذهنی مصداقا للوجوب والوجود الخارجی فلا سبیل الی انکار کون القضایا القائلة انه سبحانه واجب انه موجود خارجی وانه شئ فی الخارج وانه علة فی الخارج خارجیة ومما ینبه علی کون القضایا المعقودة بالوجود الخارجی والشیئیة الخارجیة ووجوب الوجود العینی والعلیة فی الخارج والمعلولیة فی الخارج ونظائرها قضایا خارجیة ان قولنا لبعض الموجود الخارجی او لبعض الاشیاء الخارجیة اسود او لبعض الواجب قادر او لبعض العلل الخارجیة قادر او بعض المعلولات اسود قضایا خارجیة بلاشبهة فیجب ان یکون قولنا لبعض الاسود موجود خارجی او شئ خارجی ولبعض القادر واجب او علة خارجیة ولبعض الاسود معلول ایضا قضایا خارجیة لان عکس الخارجیة خارجیة لامحالة ولما ماذکره هذا القائل فی نفی کون القضایا المعقودة بهذه المبادی خارجیة فسیأتی توضیحه وتفصیله فالحق ان القضایا المعقودة بالوجود المطلق والشیئیة المطلقة والوجوب المطلق والامکان المطلق وامثالها من دون ان تتقید بالخارج او بالذهن قضایا حقیقیة لانها حکایات عن مطلق نفس الامر والکان تحقق مصادیقها اما فی الخارج او فی الذهن واما القضایا المعقودة بالوجوب الذاتی ووجوب الوجود العینی والشیئیة فی الخارج وامکان الوجود الخارجی وامثالها فخارجیات کما ان القضایا المعقودة بالوجود الذهنی والشیئیة فی الذهن وامکان الوجود فی الذهن مع امثالها ذهنیات فالقضایا المعقودة بالمعقولات الثانیة بالمعنی الاعم تکون ذهنیة وخارجیة وحقیقیة والقضایا المعقودة بالمعقولات الثانیة بالمعنی الاخص تکون ذهنیة فقط هذا وان کان مخالفا لما علیه جمهور الاشیاع الا انه الحق الاحق بالاتباع **قوله** والکان ظرف الاتصاف بها هو الذهن اعلم ان هذا المقام من معارک الاعلام ومداحض الاعلام فعلینا ان نحقق اولا معنی ظرف الاتصاف ثم نقص بین الاسلاف والاخلاف فی هذا الخلاف بالانصاف فاعلم ان اتصاف شئ بالشئ فی ظرف علی نحوین احدهما انضمامی بانضمام الصفة الی الموصوف فی ذلک الظرف کاتصاف الجسم بالسواد فی الخارج وهذا القسم یستدعی ثبوت الحاشیتین معا فی ظرف الاتصاف وثانیهما انتزاعی بان یکون الموصوف فی ظرف الاتصاف بحیث یصلح لان ینتزع عنه الصفة وهذا النحو لایستدعی ثبوت الصفة فی ظرف الاتصاف وانما یستدعی ذلک الاتصاف وجود منشاء انتزاع الصفة فی ذلک الظرف لاوجود الصفة بنفسها فی ذلک الظرف او فی ظرف آخر کاتصاف السماء بالفوقیة اتصاف

زید بالعمی فانہ انما یستدعی تحقق السماء وزید فی الخارج علی وجہ یصح انتزاع الفوقیۃ والعمی عنہما لا وجود الفوقیۃ والعمی بنفسہما فی الخارج او فی الذہن اذ لا وجود للاختراعیات بانفسہا فی الخارج والضرورۃ شاہدۃ بان وجودہا فی الاذہان العالیۃ والسافلۃ لغو فی اتصاف موصوفاتہا بہا نعم یجب وجود الصفات الانتزاعیۃ بوجود مناشیہا فی ظرف الاتصاف والاصارت اختراعیۃ فظرف الاتصاف عبارۃ عن الظرف الذی یحکی عنہ بثبوت الصفۃ للموصوف سواء کان بانضمام الصفۃ الی الموصوف فی ذلک الظرف او بکون الموصوف فی ذلک الظرف مصححا لان ینتزع عنہ الصفۃ فظرف اتصاف الجسم بالسواد ہو الخارج لانہ الذی یحکی عنہ بکون الجسم اسود وکذا ظرف اتصاف السماء بالفوقیۃ وزید بالعمی ہو الخارج لانہ الذی یحکی عنہ بان السماء فوق وزید اعمی وظرف اتصاف المفہوم بالموضوعیۃ والمحمولیۃ مثلا ہو الذہن لان المفہوم بنحو وجودہ الذہنی مصداق لہما ومعنی کون الخارج او الذہن ظرفا للاتصاف ہو ان یکون وجود الموصوف فی احدہما منشأ لصحۃ انتزاع العقل ذلک الاتصاف منہ یعنی ان یکون المحکی عنہ بالاتصاف ومصداقہ موجودا فی احدہما ولیس معنی کون الخارج ظرفا للاتصاف ان یکون معنی الاتصاف الذی ہو من المعانی النسبیۃ الاعتباریۃ موجودا بنفسہ فی الخارج وہذا ما حققہ السید المحقق والمحقق الدوانی ومن شایعہما من الفرق بین کون الخارج ظرف نفس النسبۃ کالاتصاف والثبوت وغیرہما وبین کونہ ظرف ثبوت النسبۃ وہذا مع شدۃ وضوحہ قد خفی علی صاحب الافق المبین فسلک علی ما نحوہ مسلکا آخر وقال الاتصاف العینی لیس الا علی ضربین انضمامی ویعبر عنہ بثبوت الصفۃ للموصوف فی الاعیان کثبوت البیاض للجسم وانتزاعی ویعبر عنہ بثبوت الصفۃ للموصوف بحسب الاعیان کثبوت الفوقیۃ والعمی للسماء وزید لکن المحکی عنہ ومطابق الحکم انما ہو وجود الموصوف فی الاعیان فالخارج فی الاول ظرف الثبوت ووعاء وفی الثانی جہۃ الاتصاف ومطابقہ وما فیہا ساسۃ بنارہ والمرجع الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف من حیث ہو موصوف وعلی ذلک یقاس حال الاتصافات بحسب انحاء الوجودات ہذا مستقر عرش التحقیق ومستودع سر الحکمۃ واما ما تجمجم بہ رہط من متاخرۃ المقلدۃ لاتباع المشائیۃ من الفرق بین کون الخارج ظرف نفس النسبۃ کالاتصاف والثبوت وغیرہما وبین کون الخارج ظرف ثبوت النسبۃ وکذلک حال الذہن فاما المصیر فیہ علی ما تلی علیک اما تجمجمۃ لا تؤول الی مدرجۃ اما تعرفت ان معنی الوجود لیس الا وقوع نفس الشئ فی الاعیان او فی الاذہان انتہی وہذا اعجب عجاب لانہ قد اعترف بان الخارج فی الضرب الاول من الاتصاف العینی ظرف الثبوت ووعاءہ فاما ان یقول بان الخارج ہناک ظرف لوجود ذلک الاتصاف وذلک الثبوت فہو صریح البطلان اذ الثبوت والاتصاف من المعانی النسبیۃ الانتزاعیۃ یستحیل وجودہا فی الاعیان ولو ارتکب القول بوجودہا فی الخارج لزمت مفاسد لا تکاد تتناہی واما ان یقول بان الخارج ہناک ظرف نفس الثبوت والاتصاف لا ظرف وجودہ فقد انقلبت ریح اللائمۃ ورجع الحق الی مرکزہ وسطع نور الحق المتبلج وبان المحقق الصادع بالحق عن المتعلم المتجمجم المتلجلج ثم فی قولہ المرجع

الی کون الخارج ظرف تحقق الموصوف بما ہو موصوف اعتراف بالفرق بین کون الخارج ظرف نفس امرہ وبین کونہ ظرف وجود
ذلک الامر لان الخارج اما ان یکون ظرف نفس تحقق الموصوف ولا یکون ظرفا لوجود تحققہ فہذا ہو الفرق المذکور الذی یتجمج بہ
المقلدون او یکون الخارج ظرفا لوجود تحقق الموصوف فیلزم ان یکون التحقق الذی ہو من الامور الانتزاعیۃ موجودا فی الخارج
ثم اذا کان الخارج ظرفا لوجود تحققہ کان ظرفا لوجود وجود تحققہ ایضا والا لزم ان یکون ظرفا لنفس الوجود ولا یکون ظرفا لوجود الوجود
وہذا مما یستنکرہ عقلہ الذی ہو وہمہ فیلزم ترتب وجودات غیر متناہیۃ موجودۃ فی الخارج وبالجملۃ لا محید عن المحجۃ التی انکر
علیہا ولا سبیل الی المخلصۃ التی فزع الیہا فقد ثل عرش تحقیقہ وافتضح سر حکمتہ اما تعدیہ حدہ فی الازراء بالاجلۃ العظماء فمن
جہلہ بقدر الحق واہلہ وسمعہ در من قال ؎ یا ناطح الجبل الراسی لتصدعہ ٭ ارحم علی الراس لا ترحم علی الجبل ٭ ولنرجع الی
تفصیل ما کنا فیہ فنقول من الراس ان الاتصاف الانضمامی فی ظرف یستدعی تحقق الحاشیتین فی ذلک الظرف والاتصاف
الانتزاعی فی ظرف لا یستدعی الا تحقق الموصوف فی ذلک الظرف المصحح لانتزاع الصفۃ عنہ فیکون للصفۃ تحقق تبعی بتبعیۃ
تحقق موصوفہ واما تحقق الصفۃ بنفسہا فی ذلک الظرف او فی ظرف آخر فلغو فی ذلک الاتصاف فاتصاف زید بالعمی فی الخارج
انما ہو لان زیدا فی الخارج موجود بما انہ مصحح لان ینتزع عنہ العمی لا لان العمی موجود فی الخارج بوجود غیر وجود زید او فی ذہن
من الاذہان بوجود غیر وجودہ اذ لا علاقۃ لوجود العمی بوجود مباین عن وجود زید باتصاف زید بالعمی وہذا مع غایۃ ظہورہ
یخفی علی القاصرین لشبہات تعتریہم فی ذلک فمنہا ما عرض للصدر المعاصر للمحقق الدوانی من ان الثبوت نسبۃ بین
الثابت والمثبت لہ فلا یکون بدونہما ضرورۃ ان النسبۃ فرع لطرفیہا وانت تعلم انہ لیس معنی ظرف الاتصاف ظرف وجود النسبۃ
التی ہی الاتصاف بل معناہ ظرف مصداق الاتصاف فلیس معنی کون الخارج ظرف الاتصاف کون الخارج ظرف وجود الاتصاف
حتی یلزم تحقق طرفیہ فی الخارج بل معناہ انہ ظرف مصداقہ ومصداقہ لیس نسبۃ حتی یستلزم تحققہ فی الخارج تحقق الحاشیتین فیہ
بل انما یستلزم تحقق المصداق وہو الموصوف وقد مر ذلک آنفا ومنہا ان الشیخ وبہمنیار وغیرہما صرحوا بان ما لا یکون
موجودا فی نفسہ یستحیل ان یکون موجودا لشیء فیجب ان یکون الصفۃ فی الاتصاف الانتزاعی موجودۃ فی نفسہا والجواب
ان القدر الضروری ان لا یکون الصفۃ لا شیئا محضا لا ان تکون موجودۃ بنفسہا اذ یکفی وجودہا مطلقا ولو بالتبع بتحقق منشا
انتزاعہا ولم یفرض علینا الایمان بما بین دفتی الشفاء والتحصیل وان لم یساعدہ العقل ولم یعاضدہ البرہان والدلیل فان کان
مراد الشیخ واتباعہ انہ لا بد من وجود الصفۃ مطلقا ولو بالعرض فحق صحیح وان کان مرادہم انہ لا بد من وجود الصفۃ بالذات فباطل
لا فصیح واما ما توہم صاحب الافق المبین تبعا للمحقق الدوانی من ان وجود الصفۃ فی ظرف الاتصاف الانتزاعی وان لم یکن ضروریا
لکن مطلق وجود الصفۃ فی ظرف ما ضروری وحمل کلام الشیخ علی ذلک فسخیف باطل لما عرفت آنفا من ان وجود الصفۃ فی ظرف

آخر لغو في الاتصاف كما لا يخفى ومن الاضاحيك في هذا المقام ما قال الصدر الشيرازي في الاسفار معترضا على ما حققناه من ان
الحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف
الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلكل صفة من
الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الاضافيات واعدام الملكات والقوى والاستعدادات فان لها
حظوظا ضعيفة من الوجود والتحصل لا يمكن الاتصاف بها الا عند وجودها للموصوفات بها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة
ان السواد اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجودية ونحو حصوله الخارجي لا يمكن وصف الجسم بانه اسود وصفا
مطابقا لما في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء بكونها فوق الارض وغيرهما وما وقع في
كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار تلميذه من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
لشيء فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود لشيء الى آخر ما ذكرنا فلا يوجب نقضا عليه لاتصاف الاشياء بالاضافيات والاعدام
والقوى لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب ينفع لها يمنع
عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى وآكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى
بالصورة الجسمية والطبيعية بل المادة بالصورة كما ستقف عليه في بابه ان شاء الله تعالى فاعتبار الوجود في جانب الموصوف
دون الصفة ليس له وجه بل الاحرى ان يعكس الامر في تعميمه بحيث يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى
الاتصاف في كل ظرف هو كون الصفة بحيث يكون نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به
او بانتزاعها منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتقرير انه لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف
بنحو البيان الذي ذكر فقد تحقق ان الفرق بين طرفي الاتصاف في الثبوت وعدمه سخيف من القول لا يرتضيه متدبر انتهى
كلامه وانت تعلم ان كل ما ذكره جزاف وهمي ليس تحته معنى فضلا عن ان يكون له جدوى لان القول بوجود الصفات
الانتزاعية في ظرف الاتصاف يبطل القول بالاتصاف الانتزاعي لان الصفة اذا كانت موجودة في ظرف الاتصاف بوجود غير
وجود الموصوف فاما ان تكون قائمة بالموصوف فتكون منضمة اليه فيكون الاتصاف بها انضماميا كالاتصاف بسائر الصفات
الانضمامية واما ان لا تكون قائمة بنفسها فتكون جوهرا فلا تكون صفة او قائمة بشيء آخر غير الموصوف فلا يكون ما فرض موصوفا
بها موصوفا بها بل يكون الموصوف بها ذلك الشيء الآخر الذي قامت به تلك الصفة فان كانت تلك الصفة قائمة به بوجود
غير وجوده فتكون منضمة اليه وان كانت قائمة به بالقيام الانتزاعي فلا يكون لتلك الصفة وجود في ظرف الاتصاف ويرجع الامر
الى ما حققناه واما قوله الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف ففي الاتصاف الانضمامي

مسلم اذ یکون فیہ الموصوف والصفة موجودین بوجودین متغایرین فی ظرف الاتصاف وفی الاتصاف الانتزاعی مم بل باطل کیف
ولو کان کذلک لم یکن الاتصاف انتزاعیا الا ان وجود احد الطرفین دون الآخر فی ظرف الاتصاف الانتزاعی ضروری و
اما تجویزہ ان یکون للاضافیات واعدام الملکات وغیرہا من الانتزاعیات وجود ورا وجود موصوفاتہا فی ظرف الاتصاف
فضرب من الجنون اذ لو کان للاضافیات واعدام الملکات وغیرہا من الانتزاعیات التی یتصف بہا موصوفاتہا فی الخارج
کالفوقیة والعمی والابوة والبنوة وجود فی الخارج ورا وجودات موصوفاتہا وانکان ہذا النحو من الوجود ضعیفا لزمت مفاسد
لا تحصی قد اشرنا الی بعض منہا فی مبحث الجعل وما ذکر ہذا القائل من ان وجود الصفة قد یکون اقوی من وجود الموصوف کما فی
اتصاف المواد بالصور ان صح فانما یصح فی الاتصاف الانضمامی دون الاتصاف الانتزاعی الذی فیہ الکلام واتصاف المواد
بالصور انضمامی لا انتزاعی کما حقق فی مقامہ اما تایید ہذہ الاباطیل بما فی الشفاء والتحصیل فقد نبہنا آنفا انہ لا یستحق
للتعویل لا یصح الا بالتاویل واما تجویزہ ان ینعکس الامر بان یقال معنی الاتصاف فی کل ظرف ہو کون الصفة بحیث
یکون نحو وجودہا فیہ منشأ للحکم بہا علی الموصوف اعم من ان یکون بانضمامہا بہ او بانتزاعہا منہا فمن غلبة یضحک منہا الصبیان
فان الموجود فی ظرف الاتصاف الانتزاعی ہو الموصوف واما الصفة فلا وجود لہا فی ذلک الظرف الا بمعنی ان موصوفہا موجود
فیہا بالفعل وجود الصفة مصداقا للاتصاف الانتزاعی خروج عن دائرة العقل واعجب من ذلک تجویزہ ان یکون الموصوف
منتزعا عن الصفة وقد سبقہ الی ہذا التجویز الصدر الشیرازی فلعل منشأ الاتفاق فی ہذا الفہم ہو الاتفاق فی المنشأ والاسم
ومنہا انہ لو لم یکن الفوقیة مثلا موجودة فی الخارج لم یصدق قولنا الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج خارجیة لانتفاء موضوعہا
فیصدق لیست الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج فلا یصدق السماء متصفة بالفوقیة فی الخارج ھف اجاب عنہ صاحب الافق
المبین بان الفوقیة مثلا لما کانت معدومة فی الاعیان لم یصح عقد قضیة خارجیة ہی موضوعہا فلذلک صدق لیست
الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج خارجیة وذلک لا ینافی کون السماء المتحققة فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایة عن حالہا
فی الاعیان بالفوقیة المنتزعة منہا بحسب ذلک الاعتبار اذ ہذا ایضا ضرب من ثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان بحسب
حال الموصوف فی الاعیان وان لم یکن من ضرب ثبوت الصفة للموصوف فی الاعیان بحسب حال الصفة فی الاعیان فان الامرین غیر متلازمین ولیس اذا
لم یکن ثبوت الصفة للموصوف مما ینتزع من حال الصفة فی الاعیان وجب ان یکون ایضا لیس مما ینتزع من حال الموصوف فی الاعیان والممتنع حیث لا یوجد
الصفة فی الاعیان ہو الاتصاف الانضمامی فی الاعیان فاذن لا تصادم بین السماء فوق الارض والسماء متصفة بالفوقیة
فی الاعیان خارجیة علی ان یکون موضوعہا السماء وبین لیست الفوقیة ثابتة للسماء فی الاعیان خارجیة علی ان یکون
موضوعہا الفوقیة نعم لو صدقت لیست الفوقیة ثابتة للسماء فی الخارج علی ان موضوعہا الفوقیة خارجیة وذہنیة مطلقا

لزم ان یکذب انہ السماء فوق الارض فی الخارج خارجیۃ لان اتصاف السماء بالفوقیۃ فی الخارج وثبوت الفوقیۃ لہا فی الاعیان انما یتحقق فی الذہن بحسب حال السماء فی الوجود العینی وذلک احد ضربی الاتصاف الخارجی فما لم یتحقق الفوقیۃ فی الاذہان ولم یوجد ثبوتہا للسماء فی الاذہان بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء بالفوقیۃ اتصاف خارجی انتہی وہذا ماخوذ عن کلام المحقق الدوانی فی الحاشیۃ القدیمۃ حیث قال فان قلت الوصف ثابت للغیر فی الخارج فہو موصوف بالثبوت للغیر فیہ فیکون موجودا فیہ قلت الخارج ہہنا ظرف للثبوت الذی ہو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلک الثبوت انما ہو فی الذہن انتہی یعنی ان القضیۃ القائلۃ الوصف ثابت للغیر فی الخارج لیست قضیۃ خارجیۃ بل قضیۃ ذہنیۃ موضوعہا الوصف ومحمولہا ثابت للغیر فی الخارج والوصف انما یتصف بہذا المحمول فی الذہن والخارج فی ہذہ القضیۃ قید للمحمول لا ظرف لثبوتہ فان ثبوت ہذا المحمول انما ہو فی الذہن وان جعل الخارج فی ہذہ القضیۃ ظرفا للاتصاف واخذت القضیۃ خارجیۃ فہی کاذبۃ وکذبہا لا یستلزم کذب قضیۃ خارجیۃ موضوعہا الموصوف ومحمولہا ذلک الوصف او الاتصاف بذلک الوصف فکذب القضیۃ القائلۃ الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الخارج خارجیۃ لا یستلزم کذب قولنا السماء فوق او متصفۃ بالفوقیۃ فی الخارج علی ما فصلہ صاحب الافق المبین ثم فی کلامہ وجوہ من الخلل الاول انہ اعترف بان کون السماء المتحققۃ فی الاعیان بحیث یصح للعقل الحکایۃ عن حالہا فی الاعیان بالفوقیۃ المنتزعۃ منہا ضرب من ثبوت الصفۃ للموصوف فی الاعیان بحسب حال الموصوف فی الاعیان فاذا اثبت ہذا الضرب من الثبوت للصفۃ وعقد بہ القضیۃ وقیل الفوقیۃ ثابتۃ للسماء بہذا الضرب من الثبوت صدقت ہذہ القضیۃ خارجیۃ فلا بد من وجود موضوعہا فی الخارج فعاد الاشکال فتبصر ہی فان ہذا الضرب من الثبوت ثابت للصفۃ فی نفس الامر والا کان اختراعیا فلا بد من ثبوت ما اثبت لہ ہذا المعنی الثانی ان الارتباط بین الموصوف والصفۃ اذا نعت بالموصوف سمی اتصافا واذا نعت بہ الصفۃ سمی ثبوتا فلا فرق بحسب المعنی بین قولنا السماء متصفۃ بالفوقیۃ فی الاعیان خارجیۃ وبین قولنا الفوقیۃ ثابتۃ للسماء فی الاعیان خارجیۃ فلا معنی لقولہ فاذن لا تصادم الی قولہ علی ان یکون موضوعہ الفوقیۃ الثالث ان قولہ فما لم یتحقق الفوقیۃ فی الاذہان ولم یوجد ثبوتہا للسماء فی الاذہان بحسب وجود السماء فی الاعیان لم یصدق الحکم بان اتصاف السماء بالفوقیۃ اتصاف خارجی فی غایۃ السخافۃ اذ تحقق الفوقیۃ فی الاذہان ووجود ثبوتہا للسماء فی الاذہان لغو فی اتصاف السماء بالفوقیۃ فی الخارج کما نبہنا علیہ فیما سبق لست اقول کما قیل انا نعلم قطعا ان السماء متصفۃ بالفوقیۃ ولو انتفت الاذہان حتی یرد علیہ انہ لو انتفت الاذہان العالیۃ یرتفع السماء والفوقیۃ وسائر الاشیاء اذ الاذہان العالیۃ علل لہا وقد اجاب الشارح فی مبحث التصدیقات عن اصل الشبہۃ بان الایجاب انما یستدعی وجود الموضوع اعم من ان یکون بنفسہ او بمنشاء انتزاعہ الفوقیۃ

وان لم تكن موجودة بنفسها فهي موجودة بمنشاء انتزاعها فقولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج لصدق خارجية واورد عليه بعض الشراح
بان منشاء انتزاع الفوقية مباين لها وجودا ما يباين موضوع الموجبة لايكفي لصدقها وان كان لموضوعها علاقة مع ذلك المباين
ولذا حكموا بحصول الاشياء بانفسها في الذهن ولم يروا وجود اشباحها كافيا في صدق موجبات موضوعاتها ذوات الاشباح
وان كان للاشباح علاقة خصوصية معها والجواب ان الواقعية الانتزاعيات بمناشيها والايجابات الخارجية الواقعية انما
تصدق على الانتزاعيات من اجل تلك الواقعية وهي متحدة بالعرض وجودا مع مناشيها ولذا تنتزع عنها وهذه
العلاقة لا توجد بين الاشباح وذواتها لتباينهما وجودا ولذا لا يكفي وجود الاشباح لصدق الاحكام الايجابية على ذواتها
وسياتي كلام في امر الشبح والمثال متعلق بهذا المقال انشاء الله المتعال والقول الفصل في جواب الشبهة انه ان اريد
بقولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج ان الفوقية بنفسها ثابتة في الاعيان منضمة الى السماء فهذه القضية خارجية
كاذبة ولا يلزم من كذبها كذب قولنا السماء فوق ومتصفة بالفوقية في الخارج خارجية لان مصداقها وهو السماء المصححة لان
ينتزع منها الفوقية موجودة في الخارج بخلاف قولنا الفوقية ثابتة للسماء في الخارج على هذا التقدير اذ مصداقها على
هذا التقدير هي الفوقية الموجودة في الخارج المنضمة الى السماء وهو غير متحقق في الخارج وان اريد به ان الفوقية ثابتة
للسماء بحسب حال السماء في الاعيان فانها مصححة لانتزاعها فهذه القضية خارجية صادقة ويكفي لصدقها خارجية وجود موضوعها
في الخارج بالعرض بمنشاء انتزاعها اذ هذه القضية حكاية عن وجودها بالعرض بوجود منشائها وقد اشار الى هذا كلام المحقق في
الحاشية القديمة حيث قال فان قلت فيكون الحكم بثبوت المنتزعات لموضوعاتها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها قلت
انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها ثبوت الاعراض لمحالها واما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من
التحليل او المطلق الشامل فلا انتهى ثم ههنا اشكال عويص وهو ان من الانتزاعيات ما ينتزع عن بعض الموجودات
في حال دون حال كالقيام والقعود فان زيدا مثلا قد ينتزع عنه القعود والقيام وقد لا ينتزعان عنه فاما ان يكون
للقيام مثلا وجود في الخارج وراء وجود موصوفه فيلزم وجود الانتزاعيات بالذات في الخارج وهو خلاف ما تقرر او لا يكون
كذلك بل يكون منتزعا فمنشاء انتزاعه اما نفس ذات الموصوف من دون امر زائد فيلزم ان يكون نفس ذاته مصححة لانتزاع
القيام ما دامت متقررة وهو صريح البطلان او ذاته مع امر زائد فذلك الامر الزائد اما صفة منضمة فيكون القيام عبارة عن
تلك الصفة المنضمة على ان تلك الصفة اما من مقولة من المقولات النسبية فيكون هي ايضا انتزاعية او من مقولة
اخرى فالقول بها خلاف بديهة العقل اذ البديهة قاضية بانه لا يوجد في حال قيام زيد مثلا صفة منضمة هي منشاء
انتزاع القيام او صفة منتزعة فالكلام في منشاء انتزاعها فلا محالة ينتهي اما الى نفس ذات الموصوف فيبطل ببطلان الشق

الاول او الی صفة منضمة فیبطل ببطلان الشق الثانی وہذہ الاشکال قد استصعبہ مولانا الشیخ الامام الاجل استاذ الکل فی الکل امام الائمة الاجلة مولٰنا **نظام الدین** والملة روح اللہ روحہ وافاض علینا فتوحہ فی حاشیة الحاشیة القدیمة فقال ما حاصلہ ان الجواب لایخلو عن صعوبة ویمکن بوجہین الاول ان یلتزم ان یکون شئ متحدا فی الوجود مع آخر ثم یزول الاتحاد ثم یتجدد ثم یزول وہذا الالتزام صعب الثانی ان المحمولات الاضافیة قد یکون مبادی انتزاعہا نفس ذات الموضوع مع المقائسة الی امر آخر کالعالمیة بالممکنات فی الواجب سبحانہ وقد تکون نفسہا کالعالمیة اللہ تعالی لذاتہ المقدسة وقد یکون ہی بقیام صفة بہا فی الخارج او الذہن کقولنا زید قریب من عمرو فان کونہ فی الحیز المخصوص مع کون عمرو فی آخر مبدء لانتزاع القرب وعلی ہذا یلزم ان مقولة الاین من الموجودات ہذا خلاصة کلامہ الشریف ولعل تحقیق المقام ان الانتزاعیات سواء کانت عدمیة او وجودیة علی انحاء فمنہا ما منشاء انتزاعہ نفس الحقیقة کالوجود والتشخص والامتیاز ولوازم الماہیة علی التحقیق ولا اشکال فی التزام کون منشاء ہذا النحو من الانتزاعیات نفس الحقیقة بلا امر زائد اصلا ومنہا ما لیس نفس ذات الموصوف بہ مصححة لانتزاعہ وہذا النحو من الانتزاعیات بعضہا من مقولة الوضع کالقیام والقعود وبعضہا من باب المضاف کالابوة والبنوة وبعضہا من ابواب اخر وہذا النحو لا یکفی فی صحة انتزاعہ نفس ذات الموصوف بہ بلا امر زائد علیہا والا لکانت مصححة لانتزاعہ ما دامت متقررة فمنشاء انتزاع ہذا القسم من الانتزاعیات قد یکون ذات الموصوف مع صفة منضمة الیہ کالاسودیة فانہا صفة انتزاعیة منشاء انتزاعہا ذات موصوفہا مع السواد وقد یکون ذات الموصوف مع امر مباین لہا فقد یکون منشاء انتزاع بعض الانتزاعیات ذات الموصوف بالمقائسة الی امر مباین فقط کالاین فانہ نسبة الجسم الی مکانہ فہو منتزع من الجسم وسطح الجسم المحیط بہ وقد یکون منشاء انتزاع بعضہا ذات الموصوف بالمقائسة الی امر مباین مع ملاحظة صفة انتزاعیة اخری کالفوقیة مثلا فان منشاء انتزاعہا ذات السماء بالمقائسة الی الارض مع ملاحظة نسبة احاطة السماء بہا ومنشاء انتزاع الاحاطة وما ضاہاہا ذات الجسم المحیط وذات الجسم المحاط الموجودتان فی حیزہما المخصوص لا غیر وکذلک منشاء قرب زید من عمرو مثلا ذات زید المتحیزة فی حیز خاص مع ذات عمرو المتحیزة فی حیز خاص آخر والمتحیز منشاء انتزاعہ ہو الجسم بالمقائسة الی الحیز ثم اذا کان زید مثلا قریبا من عمرو ثم صار بعیدا لم یبق ذلک الحیز الخاص لزید او عمرو بل حصل لاحدہما او لکلیہما حیز آخر فیکون زید وعمرو الکائنان فی ہذین الحیزین الحاصلین منشائین لانتزاع المباعدة وکل واحد منہما مع حیزہ الحاصل منشاء لانتزاع بعدہ عن الآخر وقد یکون منشاء انتزاع بعضہا ذات الموصوف المنطویة علی اجزاء متصفة بصفات انضمامیة او انتزاعیة کالبلقة مثلا فان منشاء انتزاعہا عن الجسم ذاتہ المنطویة علی اجزاء متصفة بعضہا بلون وبعضہا بلون آخر وکالقیام فان منشاء انتزاعہ ذات زید مع ذوات اجزائہ المتصفة بنسب مخصوصة ومنشاء انتزاع تلک النسب

ذواتها مع احيازها الخاصة وكذا الحال في القعود وقد يكون منشأ انتزاع لبعض من الانتزاعيات ذات الموصوف مع انضمام صفة عنها كالعمى والكلام في الامثلة الجزئية تطويل بلا طائل والحاصل ان منشأ انتزاع هذا القسم ليس هو نفس ذات الموصوف بلا امر زائد اصلا بل منشأ انتزاعه ذاته مع امر زائد وذلك الامر الزائد بالآخرة قد يكون صفة منضمة وقد يكون امرا مباينا فترديد الزائد بين الصفة المنضمة وبين الصفة المنتزعة مطلقا كما وقع في تقرير الاشكال غير حاصر فاندفع الاعضال واما التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية فهو تسليم للاشكال وليس جوابا عنه على انه لا يتجاسر على هذا الالتزام فانه خلاف حكم الفطرة ومع ذلك لا يكفي هذا الالتزام كيف والانتزاعيات التي يتشكل بها ليست منحصرة في مقولة الاين بل سائر الانتزاعيات التي هي من المقولات النسبية وغيرها يتوجه بها الاشكال فلا يغني التزام كون مقولة الاين من الموجودات الخارجية شيئا واما التزام ان يكون شئ متحدا في الوجود مع آخر ثم يزول الاتحاد ثم يتجدد ثم يزول فالتحقيق فيه ان الانتزاعيات مطلقا ليست موجودة بالذات في ظرف الاتصاف بها ولا كانت منضمة الى الموصوف وانما الوجود بالذات لمنشأ انتزاعها وموصوفاتها لكن وجود موصوفاتها ينسب اليها بالعرض فاذا كان شئ كزيد مثلا مصححا لانتزاع صفة منتزعة كالقيام مثلا كانت الصفة موجودة بوجوده بالعرض ومتحدة معه في الوجود اتحادا بالعرض ثم اذا صار بحيث لا يصح عنه انتزاع القيام لا يكون وجوده منتسبا الى القيام اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولا يكون الصفة متحدة معه اصلا لا بالذات ولا بالعرض ثم اذا صار بحيث يصح عنه انتزاع القيام صار وجوده منتسبا الى صفة القيام فصارت متحدة معه في الوجود بالعرض فلا صعوبة في التزام ان يكون شئ متحدا مع لشئ في الوجود ثم يزول الاتحاد ثم يتحد ثم يزول على النحو الذي ذكرنا الا ان هذا الالتزام لا يدفع الاشكال لان الكلام عائد في منشأ الاتحاد فان كان منشاءه نفس ذات الموصوف فلا معنى لزواله ما دامت الذات وان كان منشاءه امرا زائدا على ذاته جرى الكلام فيه بل هو منضم او منتزع الى آخر التقرير واما اذا اريد بالاتحاد الاتحاد بالذات فلا مساغ له فيما نحن فيه ولا مجال لذلك الالتزام في صورة الاتحاد بالذات و من العجائب ما وقع عن بعض الشراح من ان الاوصاف الانتزاعية التي لا يكون منشأ انتزاعها نفس ذوات موصوفاتها تكون منتزعة بالنظر الى الوصف المنضم كانتزاع الفوقية من السماء بواسطة الوضع الخاص وكانتزاع القيام والقعود من زيد بواسطة الوضع الخاص فالمحكي عنه بها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك في الاول ووجود زيد في الثاني انتهى وانت تعلم ان الوضع الخاص ليس صفة منضمة بل هو نفسه من الانتزاعيات والقيام والقعود عبارة عن نفس الوضع الخاص لا ان الوضع الخاص من الصفات الانضمامية والقيام والقعود منتزعان عنه على انه لا يكفي التزام كون الوضع صفة انضمامية لجريان الكلام في سائر المقولات النسبية فتامل جدا فان المقام دقيق وبالتامل الغائر

حقيق والكلام وان ادى الى التطويل لكن ہذا التفصيل لايخلو عن التحصيل اذ قد فرغنا عن تحقيق امر الاتصاف حان لنا ان
نفيض فى تحقيق ظرف الاتصاف بالوجود والشيئية والوجوب والامكان فتفصيل الكلام فى ذلك فى ثلثة مباحث المبحث الاول
فى تحقيق ظرف الاتصاف بالوجود والشيئية اعلم ان الوجود والشيئية متساوقان فبعد استيفاء الكلام فى ظرف الاتصاف بالوجود
لايبقى كلام مستانف فى ظرف الاتصاف بالشيئية فنقول قد عرفت فيما سبق ان الوجود ليس صفة منضمة الى شئ بل ہو
نفس الصيرورة والموجودية فہو من الانتزاعيات المنتزعة عن نفس المہية المتقررة فى الاعيان او الاذہان ومصداق فرح
انتزاعه ہو مصداق الاتصاف به ہو الذات المتقررة فى العين او فى الذہن فالوجود المطلق مصداقه نفس الذات المتقررة
مطلقا فظرف الاتصاف به نفس الامر والوجود الخارجى مصداقه نفس الذات المتقررة فى الخارج فظرف الاتصاف ہو الخارج
والوجود الذہنى مصداقه نفس الذات المتقررة فى الذہن فظرف الاتصاف به ہو الذہن اذ ظرف الاتصاف عبارة عن الظرف
الذى فيه مصداق الاتصاف والقضية المنعقدة بالاول حقيقية وبالثانى خارجية وبالثالث ذہنية ہذا ہو الحق فالحكم بكون
ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا ہو الذہن كما وقع من الشارح جريا منه على عادته فى التقليد لصاحب الافق المبين باطل
والحق ہو التوزيع ولنقص اولا ما بلغنا من اقاويل الاصحاب فى ہذا الباب ثم نبطله ثم نبين ما ہو الحق والله الموفق للصواب
فاعلم ان لہم فى ظرف الاتصاف بالوجود اقاويل شتى الاول ما افاده السيد المحقق قدس الله سره الشريف فى حواشى التجريد
قال اذا قلنا زيد موجود فى الخارج مثلا فقولنا فى الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان
ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود فى الخارج بلا ريب ہو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد واما الذى وقع الخارج ظرفا لنفسه
فلا جزم بكونه من الموجودات الخارجية فان عاقلا لايشك فى ان زيدا موجود فى الخارج بخلاف ان وجود زيد موجود فى الخارج
فانه مما يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شئ لايستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشئ الا ترى ان قولك زيد متصف فى الخارج
بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ہہنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد بالسواد موجود فى الخارج ليس
بصادق كيف والسلوب والنسب التى لا وجود لہا فى الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لہا لنفسہا لا لوجودہا فالمہية اذا وجدت
فى الخارج ثبت لہا فى نفس الامر الكون فى الخارج على ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لہا
فى الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لہا وذلك لان ثبوت شئ لآخر فى الخارج بمعنى اتصاف الآخر
به فى الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشئ فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية فى الخارج بالامور العدمية لكنه
يقتضى وجود ذلك الآخر بديہة فان الشئ ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفہوم سواء كان وجوديا او عدميا
فلو كان الكون ثابتا فى الخارج للماہية لكانت قبل ثبوته لہا ثابتة فيه فكان لہا قبل قيام الكون بہا فى الخارج كون آخر

فيه وهو باطل وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الوجود ليس بشئ اذ البديهة
لا يفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام الوجود بموصوفه لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون
قيامه خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم فما يقال من انه ان لم يثبت للماهية في الخارج الكون كانت عارية في الخارج عن الكون فلا تكون موجودة فيه
مردود بانها وان لم يثبت لها في الخارج كونها لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة في الخارج اذ الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا
يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا للاتصاف بالوجود ليلزم كون
الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به هذا كلامه الشريف ملخصا ولا يذهب عليك ان ما افاده من الفرق بين كون الخارج
ظرفا لنفس شئ وبين كونه ظرفا لوجوده وان الخارج ظرف لوجود زيد لا لوجود وجوده انما محصله ان الخارج يكون ظرفا لمصداق
وجود زيد مثلا اعني ما يحكي عنه بوجود زيد اعني ذات زيد ولا يكون ظرفا لما يحكي عنه بوجود وجوده وانه يكون ظرفا لمصداق اتصاف
الجسم بالسواد مثلا لا لمصداق وجود اتصافه به لان مصداق وجود زيد هو ذاته الموجودة في الخارج ومصداق وجود وجوده
هو مفهوم وجوده المصدري الانتزاعي الذي لا وجود له في الخارج ومصداق اتصاف الجسم بالسواد ذات الجسم المنضم اليه السواد
المتحققة في الخارج ومصداق وجود هذا الاتصاف معناه النسبي الذي لا تحقق له الا في الذهن وبالجملة مآل كون الخارج
ظرفا للاتصاف والثبوت الى كونه ظرفا للمحكي عنه بالاتصاف والثبوت لا غير كما عرفت فيما سبق فالماهية اذا وجدت
في الخارج يكون الخارج ظرفا لاتصافها بالوجود كما انه ظرف لنفس وجودها اذ معنى كونه ظرفا لنفس وجودها هو كونه ظرفا لمصداق
وجودها اعني نفس الماهية ومصداق الاتصاف بالوجود ايضا هو نفس الماهية فيكون الخارج ظرفا لنفس هذا الاتصاف ايضا
فيكون ظرفا لثبوت الوجود للماهية اذ لا فرق بين اتصاف الماهية بالوجود وبين ثبوت الوجود لها بحسب الحقيقة اذ الارتباط
الذي يكون بين الموصوف والصفة اذا نعت به الموصوف يسمى اتصافا واذا نعت به الصفة يسمى ثبوتا واما ما افاد من ان
ثبوت شئ لآخر في الخارج وان لم يقتض ثبوت ذلك الشئ لكنه يقتضي ثبوت الآخر بديهة فان الشئ ما لم يثبت في الخارج
اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا ممنوع بل باطل والقدر المسلم الضروري ان ثبوت شئ لآخر
في الخارج يستلزم ثبوت الآخر المثبت له فان الشئ ما لم يثبت في الخارج لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم وان انضمام شئ الى
آخر في الخارج يتفرع على ثبوت الآخر فيه بديهة فان الشئ ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور انضمام شئ اليه وهذا القدر لا
يجديه نفعا لان ثبوت الوجود للماهية وان كان في الخارج لكنه ليس فرعا على ثبوت الماهية فيه بل مستلزم له لان المعدوم
لا يثبت له الوجود وليس هذا الثبوت انضماميا حتى يكون فرعا على وجود المنضم اليه فما افاده لا يستلزم ان لا يكون قيام
الوجود بموصوفه خارجيا وان يستلزم ان لا يكون قيامه بموصوفه خارجيا انضماميا على نحو قيام البياض بالجسم على انه قدس سره

قد اعترف بان ظرف ثبوت الوجود للمهية هو نفس الامر وما ذكره من البيان لنفي كون الخارج ظرفا له لو تم لدل على نفي كون نفس الامر ظرفا له اذ ثبوت شيء لآخر في نفس الامر ايضا فرع على ثبوت الآخر فيها عند من يقول بقاعدة الفرعية فلا فرق بين الخارج ونفس الامر في هذا الحكم وما افاد في رد قول من زعم ان الوجود ثابت للمهية في الخارج معللا بانها لو كانت عارية فيه عن الكون في الخارج فلا تكون موجودة فيه ان اراد به نفي كون الوجود صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه كما توهمه الزاعم تم لان المهية وان لم ينضم اليها الوجود في الخارج لكن ثبت لها الوجود في الخارج في حد نفسها ثبوتا انتزاعيا فتكون موجودة في الخارج لان الموجود في الخارج ما يكون هو ظرفا لوجوده وان لم يكن ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا او ظرفا لاتصافه بالوجود اتصافا انضماميا ليلزم وجود المنضم اليه قبل الانضمام وان اراد به نفي كون الاتصاف بالوجود خارجيا مطلقا فلا يتم لان الماهية ان لم يثبت لها الوجود في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا فلا يثبت لها الوجود الخارجي في حد نفسها اصلا اذ ثبوت الوجود الخارجي لها في حد ذاتها اما بالانضمام اليها او بصحة الانتزاع منها فكيف يكون موجودة في الخارج على هذا التقدير واذا لم يكن المهية في الخارج بحيث يصح انتزاع الوجود عنها فكيف يكون الخارج ظرفا للوجود بها واذا فرض انها في الخارج بحيث يصح ان ينتزع عنها الوجود يكون الخارج ظرفا لوجودها ولاتصافها بالوجود اذ الاتصاف الانتزاعي عبارة عن مبدئية صحة الانتزاع وكون الخارج ظرفا للاتصاف عبارة عن كونه ظرفا للمبدأ فلا معنى لنفي كونه ظرفا لاتصاف المهية بالوجود مع الاعتراف بكونه ظرفا لوجودها ثم ان كلامه قدس سره صريح في ان ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية هو نفس الامر ونفس الامر منحصر في الخارج والذهن فلا يخلو اما ان يكون ظرف ثبوت الوجود الخارجي للماهية خصوص الوجود الذهني فلا يصح ان يقال ثبت في حد نفسها الكون الخارجي لان الوجود الخارجي على هذا انما ثبت لها في خصوص الملاحظة الذهنية لا في حد نفسها او يكون ظرف ثبوته لها هو الخارج فيكون الخارج ظرف ثبوت الوجود الخارجي لها فيكون اتصافها به اتصافا خارجيا وان لم يكن انضماميا ثم انه قدس سره قال بعد هذا الكلام لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هي وبهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم منه زيادته على المهية في التصور لا في الوجود العيني فالمهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للاثنينية في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن وذلك لان العقل لا يقدر على اعتبار المهية المطلقة وحدها في الخارج او لا ثم يعتبر اتصافها بالوجود ثانيا فانه اذا اعتبر وجودها في الخارج فقد اخذها مع الكون به وليس له ان يعتبر شيئا في الخارج او يعتبر اتصافه فيه انتهى وهذا القول وقع منه قدس سره في شرح قول صاحب التجريد وقيامه بالمهية من حيث هي هي فزيادته عليها في التصور وظاهر كلامه صريح في ان مراده ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج ممتازة عنها فيه بل هو معنى منتزع عن نفس المهية فلا تمايز بينه وبين الماهية بحسب الخارج كما بين الاوصاف الانضمامية و

بين موصوفاتها ايل العقل بضرب من التحليل ينتزع الوجود عن المهية ويصفها به ففي هذه الملاحظة يتحقق قابل هي الماهية ومقبول هو الوجود وموصوف هي الماهية وصفة قائمة بها هي الوجود فالوجود انما يكون زائدا على الماهية ممتازا عنها في تلك الملاحظة فالملاحظة هي ظرف للامتياز بين الماهية والوجود لا انها ظرف اتصاف الماهية بالوجود فلا دلالة في هذا الكلام على ان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن ففي قوله فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافا موجبا للامتياز في الخارج كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجبا للامتياز في الذهن تصريح بان المهية متصفة بالوجود الخارجي في حد نفسها لا في خصوص الملاحظة الذهنية وان كان الامتياز بين الصفة والموصوف انما هو في خصوص الملاحظة الذهنية هذا واعترض على هذا الكلام العلامة القوشجي اولا بان الماهية من حيث هي هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما يثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع ذلك من كون الجزئية انما يثبت له في العقل وثانيا بانه منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل فيلزم ان يكون قيام الاعراض بمحالها ذهنيا لا خارجيا اجاب المحقق الدواني عن الاول بانه ان كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن ضرورة فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا في الذهن والتمثيل بالجزئي غير مطابق لان الاعراض التي تعرض الجزئيات في الخارج لا تعرضها من حيث انها جزئية ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية وعن الثاني بان الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض والسواد سابق على وجودهما فهو متصف في تلك المرتبة السابقة بتلك الحيثية واما الماهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود والعدم فلا توجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج قال وفقه المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض انما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض هذا كلامه ولعل فقه المقام ان مقصود السيد المحقق انكان هو ما ذكرنا من ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية ممتازة عنها في الخارج وان امتيازه عن الماهية انما هو في لحاظ الذهن فلا غبار عليه اذ لا ريب في ان الوجود لا امتياز عن المهية في الخارج وليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يلاحظها وينتزع عنها الوجود ويصفها بالوجود فالماهية انما تمتاز عن الوجود اذا لوحظت من حيث هي هي والمهية الملحوظة بهذه الحيثية انما توجد في الذهن والوجود انما يلاحظ زائدا عليها قائما في الملاحظة فيكون زيادة الوجود عليها وامتيازه عنها

فی التصور وعلی ہذا لا یتوجہ ما اوردہ العلامۃ القوشجی لان المقصود من ہذا الکلام لیس اثبات ان الوجود لا یثبت للمہیۃ فی الخارج حتی یرد علیہ ان الماہیۃ من حیث ہی ہی موجودۃ فی الخارج فیجوز ان یثبت لہا امر فی الخارج اذ لا یلزم من وجود الماہیۃ من حیث ہی ہی فی الخارج ان یکون الوجود صفۃ ممتازۃ عنہا فی الخارج ولا مساغ للنقض بالصفات الانتزاعیۃ لانہا ممتازۃ عن موصوفاتہا فی الخارج فلا یقاس حالہا علی حال الوجود ولا حال الوجود علی حالہا وانما کان مقصود السید المحقق اثبات ان ظرف عروض الوجود للماہیۃ ہو الذہن کما حمل کلامہ علی ہذا المحقق الدوانی واشیاعہ فلا شک فی ان ایراد العلامۃ القوشجی علیہ وارد لان الوجود لیس صفۃ منضمۃ الی الماہیۃ فلا یعقل عروضہ لشیء الا بمعنی صحۃ انتزاعہ منہ ومنشاء انتزاعہ ہی نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا وہی الموجودۃ فی الخارج او الذہن ولیس فی المہیۃ الموجودۃ فی الخارج او الذہن امر زائد علی نفس الماہیۃ فالسید المحقق ان اراد بقیام الوجود بالمہیۃ وقبولہا ایاہ انضمام الوجود الی الماہیۃ وکون المہیۃ منضما الیہا الوجود ففیہ ان الوجود لیس صفۃ منضمۃ اصلا ولو کان صفۃ منضمۃ کان انضمامہ الی الماہیۃ الموجودۃ ضرورۃ ان سبق وجود المنضم الیہ علی انضمام المنضم ضروری وان اراد بہ صحۃ انتزاع الوجود عن المہیۃ وصحۃ کون المہیۃ منشاء لانتزاعہ سلمنا ان قیام الوجود بالمہیۃ من حیث ہی ہی وان المہیۃ من حیث ہی ہی قابلۃ بالمعنی المذکور لکن المہیۃ من حیث ہی ہی عبارۃ عن نفس الماہیۃ وہی الموجودۃ فی نفس الامر فی الخارج او الذہن ولیست ہذہ الحیثیۃ تقییدیۃ فی المصداق بل ہی عنوان لنفس الماہیۃ وتعبیر عنہا فما ثبت لہذہ الحیثیۃ لیس فی العقل بل ہو متقرر فی الخارج وہو نفس المہیۃ فلا یلزم ان یکون عروض الوجود لنفس المہیۃ فی العقل وثبوت ہذہ الحیثیۃ للمہیۃ فی مرتبۃ التعبیر والحکایۃ فی العقل لا یستلزم ان یکون المعنون المعبر عنہ بہذہ الحیثیۃ فی العقل ولا ان یکون عروض الوجود لذلک المعنون فی العقل فایراد العلامۃ القوشجی علی السید المحقق قدس سرہ وارد وما اجاب بہ عنہ المحقق الدوانی مندفع فان کون ثبوت الحیثیۃ للماہیۃ فی الذہن فی مرتبۃ التعبیر مسلم لکن لا یلزم منہ ان لا یکون المہیۃ المعبرۃ عنہا بہذہ الحیثیۃ الا فی الذہن وقد بان بما ذکرنا ان ما ارتکبہ الناس فی توجیہ کلام السید المحقق قدس سرہ من ان مرادہ ان الوجود الخارجی قائم بالمہیۃ المعروضۃ لتلک الحیثیۃ فی الذہن فیکون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی ہو الذہن او ان قیام الوجود بالماہیۃ مشروط بالحیثیۃ العارضۃ فی الذہن فیکون الاتصاف بہ ذہنیا او ان مرادہ ان قیام الوجود بالماہیۃ فی ظرف عروض الحیثیۃ لہا وظرف عروض الحیثیۃ لہا ہو الذہن فظرف قیام الوجود بہا ہو الذہن کلہ خرافات لانہ ان ارید بقیام الوجود بالمہیۃ من حیث ہی ہی انضمامہ الیہا فقد عرفت ان الوجود لیس منضما الی المہیۃ اصلا فی نفس الامر لا فی الذہن ولا فی الخارج وان ارید بہ صحۃ انتزاعہ عنہا فلا ریب فی ان الماہیۃ حیثما کانت مصححۃ للانتزاع ولا مدخل فی ذلک لخصوص الوجود الذہنی شطرا

او شرطا بل خصوص الوجود الذهني ينافي صحة انتزاع الوجود الخارجي والعجب من الكل بالكلية بعض حماة الحاشية القديمة من
ان مراد السيد المحقق ان الوجود الخارجي قائم بالمهية المحيثة بالحيثية المذكورة فقيام الوجود بها في ظرف عروض الحيثية لها وظرف
عروضها لها هو الذهن فظرف قيام الوجود بها هو الذهن اما المقدمة الاولى فلانه لا معنى لقيام الوجود بالمهية من حيث هي
هي الا قيامه بها في ظرف عروض هذه الحيثية لها واما المقدمة الثانية فلان عروض الحيثية للماهية لو كان في الخارج لكان مشروطا
بالوجود الخارجي بناء على قاعدة الفرعية مع ان عروض الحيثية للمهية مقدم على عروض الوجود الخارجي فيدور هذا كلامه وزعم
هذا القائل ان المحقق الدواني حمل كلام السيد المحقق على هذا الوجه ولا يخفى ما فيه من الاختلال اما اولا فلما عرفت من ان هذه الحيثية
انما هي في التعبير والعنوان دون المعنون واما ثانيا فلانه لو سلم ان ظرف عروض الحيثية الماهية هو الذهن فلا نم ان ما يعرض
الماهية من هذه الحيثية يجب ان يكون ظرف عروضه لها هو ظرف عروض هذه الحيثية لها اليس ان ظرف عروض الوجود الخارجي
لها عند هؤلاء هو الذهن ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرف عروض ما يعرضها من حيث الوجود الخارجي هو الذهن واما ثالثا
فلان مبنى ما ذكر على قاعدة الفرعية ولو سلمت تلك القاعدة لغت مؤنة حديث الحيثية وكفى ان يقال لو كان عروض الوجود
الخارجي للماهية في الخارج كان فرعا على وجودها في الخارج فيدور او يتسلسل فظرف عروضه لها هو الذهن واما رابعا فلان
المحقق الدواني ناف لتلك القاعدة فلا يصح حمل كلامه على ما ذكر الا ان يقال ان المحقق موجه لكلام السيد المحقق وهو قائل
بتلك القاعدة هذا ثم ههنا كلام آخر وهو انه لا يدرى ماذا اراد هؤلاء الاعلام بقيام الوجود الخارجي بالماهية من حيث هي هي
فان ارادوا به ان الماهية المطلقة لا بشرط الوجود والعدم معروضة للوجود الخارجي وان الوجود الخارجي صفة قائمة بها في
الذهن فهذا غير معقول اصلا اما اولا فلان التشخص بما هو تشخص ايضا معروض للوجود الخارجي وليس هو عبارة عن الماهية المطلقة
لا بشرط الوجود والعدم كيف واذا اخذت الماهية مطلقة عن الوجود كانت مطلقة عن التشخص ايضا ضرورة مساوقة الوجود والتشخص فلم
يكن التشخص معروضا للوجود الخارجي وما يتوهم من انه كما يمكن في الماهية الكلية بالقياس الى الوجود الخارجي مثلا ثلثة اعتبارات اعتبارها
لا بشرط الوجود واعتبارها بشرط اللاوجود واعتبارها لا بشرط كذلك يمكن في التشخص كزيد مثلا هذه الاعتبارات بالقياس الى
الوجود الخارجي فالمعروض للوجود الخارجي هو التشخص لا بشرط الوجود الخارجي سفسطة ظاهرة البطلان اذ التشخص لا يمكن اعتباره
عريا عن الوجود الخارجي فان ذلك هو بعينه اعتباره عريا عن التشخص واما ثانيا فلانا نسوق الكلام في عروض الوجود الخارجي
بل الوجود المطلق للذات الحقة الاحدية البسيطة فلا شك في انها متصفة بالوجود الخارجي وبالوجود المطلق ولا يمكن اعتبارها
مطلقة عن الوجود والتشخص فكيف يمكن ان يقال هناك ان الوجود قائم بالمهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود فانعلت الوجود
عينه سبحانه فليس ذاته الحقة المقدسة متصفة به وليس الوجود عارضا لها قلت الكلام ههنا في الوجود الانتزاعي باعتراف

هؤلاء الاعلام ولاريب فی ان الوجود الانتزاعی ليس نفس ذاته المقدسة باعتراف هؤلاء فلا سبيل الی انكار اتصافها به وعروضه لها واما ثالثا فلان الوجود الخارجی لاينتزع عن المهية الموجودة فی الذهن وليس الوجود صفة انضمامية فلا معنی لقيام الوجود الخارجی بها فی الذهن لان القيام اما انتزاعی او انضمامی وكلاهما ههنا منتف وليس للقيام وراء هذين القسمين قسم ثالث يتصور فيما نحن فيه وان ارادوا ان للوجود فی الخارج امرا واحدا يحلله الذهن الی مهية ووجود خارجی ويصف المهية بالوجود الخارجی فی هذه الملاحظة التحليلية فهذا امر معقول لكن لايخفی ان الوجود فی هذه الملاحظة صورة عقلية قائمة بالذهن لا بالمهية من حيث هی هی فالحكم بقيامه بالمهية من حيث هی هی بحزاف باطل علی ان هذا انما هو فی مرتبة الحكاية الذهنية والكلام فی ظرف الاتصاف بحسب المصداق وبالجملة فكلام السيد المحقق لم يحصل بعد ولعل غيری يحصله وقد لاح بما ذكرنا ان ما اورد العلامة القوشجی اولا علی السيد المحقق لامدفع له واما ما اورده هذا العلامة فی اثناء الايراد من التمثيل بالجزئی فان اريد بالجزئی الصورة الذهنية التی لاتكون ظلا للكثيرين فهذا التمثيل غير مطابق لان الجزئی بهذا المعنی غير موجود فی الخارج ولا العرضه فی الخارج اعراض موجودة فيه كما ذكره هذا العلامة حتی يكون التمثيل مطابقا للممثل له وان اريد بالجزئی الشخص المتعين فلا ريب فی انه معروض فی الخارج للعوارض الخارجية لكن الجزئية بهذا المعنی عارضة له فی الخارج كما حققناه فيما سبق مفصلا فلا يصح قول العلامة ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تنسب اليه فی العقل فاما ما افاده المحقق الدوانی فی وجه عدم مطابقة هذا التمثيل فغير محصل لانه ان اراد بالجزئی المعنی الاول كما صرح به فی الجديدة فلا معنی لقوله لان العوارض التی تعرض الجزئيات فی الخارج لاتعرضها من حيث انها جزئية اذ الجزئی بهذا المعنی غير موجود فی الخارج فكيف يعرضه فی الخارج عارض باية حيثية كانت وان اراد به المعنی الثانی فلا يصح قوله ولو عرضت لها من حيث الجزئية لم تكن عوارض خارجية لان الشخص المتعين يعرضه بما هو شخص متعين عوارض خارجية قطعا واما الايراد الثانی الذی اورده هذا العلامة اعنی بالعوارض الانضمامية كالسواد والبياض فغير وارد لان العوارض الانضمامية والاتصاف بها فرع وجود للموصوف فوجود الجسم سابق علی البياض واتصاف الجسم بالبياض فللموصوف فی الخارج مرتبة سابقة علی البياض وليس للموصوف بالوجود فی الخارج مرتبة سابقة علی الوجود لان الوجود ليس صفة انضمامية فقياس العوارض الانضمامية علی الوجود قياس مع الفارق نعم لايستلزم هذا الفرق الا ان لايكون الاتصاف بالوجود اتصافا انضماميا خارجيا لا ان لايكون الاتصاف بالوجود اتصافا انتزاعيا خارجيا ايضا حتی يثبت ان ظرف الاتصاف بالوجود مطلقا هو الذهن واما ما افاده المحقق الدوانی فی جواب النقض من ان الماهية من حيث هی هی لابشرط الوجود والعدم لاتوجد فی الخارج الا بالوجود العارض وانه ليس للماهية فی الخارج مرتبة سابقة علی مرتبة وجودها فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتة لها الا فی الذهن بخلاف حيثية الاطلاق عن السواد والبياض فان كان مقصوده بهذا البيان انه لما لم يكن للماهية فی الخارج مرتبة سابقة علی الوجود لاتكون فی الخارج معروضة للوجود فلا يتم بيانه الا اذا ثبت ان كل عارض خارجی

بمعنی التعدد

یجب ان یکون لمعروضه مرتبة سابقة علیه فی الخارج وذلک ممنوع بل القدر الضروری ان کل عارض خارجی انضمامی یجب
ان یکون لمعروضه فی الخارج مرتبة سابقة علیه والوجود الخارجی وان کان عارضا خارجیا لکنه لیس انضمامیا فلا یجب ان یکون
لمعروضه مرتبة سابقة علیه وان کان مقصوده بیان الفرق بین الوجود وبین الصفات الانضمامیة فهو حق الا ان هذا الفرق
لا یوجب ان لا یکون الاتصاف بالوجود انضمامیا خارجیا الا ان لا یکون الاتصاف خارجیا اصلا کما هو مدعی هذا المحقق وسیاتی ان شاء الله تعالی
کلام یتعلق بهذا الکلام القول الثانی ما قال العلامة القوشجی من ان ظرف الاتصاف بالوجود المطلق والوجود الخارجی هو نفس الامر فان الوجود فی الخارج انما یعرض
المهیة من حیث هی هی لا للماهیة الموجودة فی الذهن فان الموجود فی الخارج لیس هو المهیة الموجودة فی الذهن فلیس الوجود من
المعقولات الثانیة کما زعم القوم ولعل منشاء الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهیة بالوجود لیس اتصافا خارجیا کاتصاف
الجسم بالبیاض حکموا بان اتصافها به عقلی ولیس کذلک فان اتصاف الماهیة بالوجود بحسب نفس الامر والموصوف بالوجود هی
المهیة من حیث هی هی لا الماهیة الموجودة فی الذهن وقال ایضا ان الوجود فی الخارج لا یمکن ان یعرض الماهیة عند وجودها
فی العقل والا لزم کون الماهیة موجودة قبل قیام الوجود بها وبهذا یعلم ان الوجود المطلق لا یعرض المهیة عند وجودها فی العقل
بل الوجود المطلق والوجود الخارجی یعرض للماهیة فی نفس الامر لا فی الخارج هذا کلامه ولنا فیه کلام لان الوجود لیس من الصفات
الانضمامیة کما عرفت وهذا العلامة معترف بذلک فلیس معنی عروضه لشیء الا صحة انتزاعه من ذلک الشیء وکون ذلک الشیء منشاء
لانتزاعه فالوجود الخارجی عارض للماهیة الموجودة فی الخارج والوجود الذهنی عارض للماهیة الموجودة فی الذهن والوجود
المطلق عارض للمهیة الموجودة فی نفس الامر ولا یلزم من ذلک تقدم الوجود الخارجی علی نفسه والوجود المطلق علی نفسه
اذ الوجود مطلقا لیس صفة انضمامیة حتی یتوقف عروضه علی سبق وجود الموصوف به بل هو نفس الصیرورة المنتزعة عن
نفس الماهیة بلا زیادة امر علیها ونفس الماهیة هی الماهیة الموجودة فی الذهن او فی الخارج او فی نفس الامر ولیس فی
الماهیة الموجودة امر زائد علی نفس الماهیة علی ما سبق غیر مرة فالاتصاف بالوجود الخارجی اتصاف انتزاعی خارجی و
ان لم یکن کاتصاف الجسم بالبیاض من حیث ان البیاض صفة منضمة الی الجسم والوجود لیس صفة منضمة الی الماهیة
نعم الوجود الخارجی لا یعرض الماهیة الموجودة فی الذهن فان الماهیة الموجودة فی الذهن لیست مصححة لان ینتزع عنها
الوجود الخارجی وما قال من ان الموصوف بالوجود الماهیة من حیث هی هی ان اراد به ان الموصوف به نفس الماهیة
وانها بنفسها بلا امر زائد مصداق له ومنشاء لانتزاعه فمسلم لکن الموصوف بالوجود الخارجی هی نفس الماهیة التی هی موجودة
فی الخارج فیکون الاتصاف بالوجود الخارجی اتصافا خارجیا وان اراد به ان الموصوف به ومنشاء انتزاعه هی الماهیة
من حیث هی هی اعم من ان تکون متقررة فی الخارج او فی الذهن فذلک فی الوجود المطلق مسلم وفی الوجود الخارجی

والذهني ممم بل باطل فان المتقرر في الذهن ليس منشا لانتزاع الوجود الخارجي وكذا المتقرر في الخارج ليس مصححا لانتزاع
الوجود الذهني وما قال من ان الوجود المطلق لا يعرض الماهية عند وجودها في العقل باطل لان الماهية عند وجودها في العقل
مصححة لان ينتزع عنها الوجود المطلق وهذا معنى عروض الوجود للمهية فالوجود المطلق قد يعرض الماهية عند وجودها في الخارج
وقد يعرض الماهية عند وجودها في العقل فالاتصاف به قد تحقق في ضمن الاتصاف الخارجي كما في اتصاف الاعيان بالوجود
وقد تحقق في ضمن الاتصاف الذهني كما في اتصاف الصور بالوجود وبالجملة فكون نفس الامر ظرف الاتصاف بالوجود المطلق
صحيح لكن نفي كون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارج غير صحيح واعترض المحقق الدواني على هذا العلامة بوجوه الاول
انه اذا كان اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر فاما في الخارج وهو محال او في الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل
فيكون من المعقولات الثانية ووجه احالة الشق الاول اعتراف العلامة بان الوجود لا يعرض المهية في الخارج الثاني
على قوله والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل قيام وجودها في الخارج لا
ما ذكره وانت تعلم ان معنى كلام العلامة ان الوجود في الخارج لو كان عارضا للمهية عند وجودها في العقل حتى يكون الوجود
الخارجي من العوارض العقلية لزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي بها اذ قيام الوجود الخارجي
بها على هذا التقدير انما هو عند وجودها في العقل ووجودها في العقل قد يتاخر عن وجودها في الخارج فيلزم كونها موجودة في الخارج قبل
قيام الوجود بها فان قيل وجود المهيات في العقول العالية مقدم على موجوديتها في الخارج فيجوز ان يكون عروض الوجود الخارجي لها عند وجودها في
العقول العالية فلا يلزم كونها موجودة في الخارج قبل قيام الوجود بها كما قررت قلت ننسوق الكلام في عروض الوجود
الخارجي للعقل الاول فليس قبله عقل حتى يكون موجودية العقل الاول في الخارج مسبوقة بعروض الوجود الخارجي له
عند وجوده في ذلك العقل فيلزم ان يكون العقل الاول موجودا في الخارج قبل قيام الوجود به على انا نسوق الكلام في
عروض الوجود الخارجي للشخص المادي بما هو مادي فمن المستحيل وجوده في العقل المجرد فلا يتمشى القول بتقدم وجوده في العقل على
كونه موجودا في الخارج وبالجملة فاللازم ما ذكره العلامة لا ما فهمه المحقق ولعل المحقق فهم من كلامه ان مراده ان الوجود في الخارج
لو كان عارضا للماهية عند وجودها في العقل كان فرعا على وجودها بناء على قاعدة الفرعية فيلزم كون المهية موجودة قبل قيام
الوجود بها فاعترض عليه بان اللازم وجودها في العقل قبل قيام وجودها في الخارج فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء على هذا
الفهم اورد عليه ايضا ان مثل المحذور الذي ذكره لازم على تقدير كون الاتصاف بالوجود في نفس الامر ايضا وانت خبير بان هذا انما
يتجه على ما فهمه لا على ما قررنا به كلام العلامة والله اعلم بمراد عباده وما توهم البعض من ان البطلان اللازم ممنوع اذ الموجودية ليست
بقيام الوجود بالماهية فيجوز كونها موجودة قبل قيام الوجود في غاية السقوط اذ الكلام في قيام الوجود بمعنى الموجودية ويوضح

على اطلاق قيام الوجود على معنى آخر فلا كلام فيه وسيأتي عنقريب تفصيل ذلك الثالث انهم قسموا عوارض الماهية الى ثلثة اقسام
الاول ما يكون عارضا لنفس الماهية في نفس الامر بلا مدخلية خصوص احد الوجودين في عروضها الثاني ما يكون عارضا لها
بحسب الوجود الخارجي والثالث ما يكون عارضا لها بحسب الوجود الذهني ولا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول
لانه ما يعرض لها اينما وجدت في الخارج او في الذهن ولا من القسم الثاني فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة
وكونه عارضا للماهية من حيث هي هي لا للماهية الموجودة في الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا للموضوع بحيث تصير القضية وصفية لا ينافي
كون عروضه في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضي
تقدم الوجود الخارجي عليه وانت تعلم ان هذا الكلام الكان الزاميا مبنيا على اعتراف العلامة القوشجي بان الوجود الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في
الخارج فاما ما مر اولا فالحق ان الوجود الخارجي عارض للماهيات في الخارج واما قوله فكونه عارضا للماهية من حيث هي هي الخ فمبني على انه تخيل ان تمام كلام
العلامة موقوف على ان يجعل الوجود الذهني قيدا للمعروض وليس كذلك فان الوجود الخارجي ليس عارضا للماهية من حيث الوجود الذهني سواء جعل الوجود
الذهني قيدا للمعروض او شرطا للعروض والشعر به كلامه من ان الوصف في القضية الوصفية يكون قيدا للمعروض غير سديد اذ لا يجب في القضية الوصفية ان يؤخذ
الوصف قيدا للمعروض فان تحرك الاصابع مثلا ثابت لذات الانسان ما دام كاتبا لا للانسان المقيد بالكتابة وتجويز كون عروض
الوجود الخارجي في الذهن بمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ليس له معنى لان الماهية من حيث الوجود الذهني ليست مصححة
لانتزاع الوجود الخارجي فليس الوجود الذهني مصححا للعروض واما ما اجاب به معاصره عن هذا الايراد من ان الوجود خارج عن الاقسام
الثلثة للعوارض لانها اقسام لما يكون عارضا في نفس الامر والوجود ليس عارضا لشئ في نفس الامر لا ذهنا ولا خارجا ففي غاية
السقوط لان هذا الكلام مع كونه خرافا ليس تحته معنى كما سيلوح عنقريب ان شاء الله تعالى لا يصح من قبل العلامة القوشجي لاعترافه بان
الوجود الخارجي عارض للماهيات في نفس الامر فلا بد من اندراجه تحت احد الاقسام الثلثة ثم ان العلامة القوشجي اعتمد في نفي كون الوجود
قائما بالماهية بحسب الخارج على ما سبق نقله من السيد المحقق من ان ثبوت شئ لآخر في الخارج فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وقد سبق منا ان هذا انما يدل على ان الوجود ليس صفة منضمة الى الماهية في الخارج فان انضمام شئ
الى شئ فرع ثبوت المنضم اليه البتة واما ان ثبوت شئ لشئ مطلقا سواء كان بمعنى انضمامه اليه او بمعنى صحة انتزاعه منه فرع ثبوت
المثبت له فممنوع بل باطل كيف والقوم يثبتون صفات سابقة على الوجود كالوجوب مثلا على انه لو صح هذه الكلية لزم ان لا يكون
عروض الوجود للماهية بحسب نفس الامر ايضا لان ثبوت شئ لشئ في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم تقدم الوجود على
الوجود في نفس الامر مع ان هذا العلامة قائل بعروض الوجود للماهية في نفس الامر وتجويز ان يكون عروض الوجود الخارجي
للماهية موقوفا على وجودها في الذهن وعروض الوجود لها في الذهن موقوفا على عروض الوجود لها في ذهن آخر وهكذا الى نهاية

ولا يستحيل التسلسل في الاذهان اللامتناهية لجواز ان لا يكون بينها ترتب جزاف لا يستحق ان يصغى اليه لانا نسوق الكلام في عروض الوجود الخارجي اما ان يكون موقوفا على وجودها سابقا او لا يكون على الثاني بطلت القاعدة الكلية القائلة بفرعية ثبوت شئ لشئ على ثبوت المثبت له وقد كان بناء الكلام عليها وعلى الاول فاما ان يكون وجودها السابق في الخارج او في الذهن لا سبيل الى الثاني فتعين الاول فعلى تقدير تسليم تلك القاعدة لا محيد عن لزوم تقدم الوجود الخارجي على نفسه سواء قيل بان قيام الوجود بالمهية في الخارج او قيل بان قيامه بها في نفس الامر على ان القول بكون موجودية الشئ في الخارج او في ذهن من الاذهان موقوفة على موجوديته سابقا في ذهن ما ليس تحته معنى لان تعدد الوجودات يستلزم تعدد الموجودات بداهة فالموجود الخارجي ليس هو الموجود الذهني بعينه ولا الموجود في ذهن ما هو الموجود في ذهن آخر بعينه فالمثبت له للوجود الخارجي ليس يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن ما والمثبت له للوجود في ذهن ما لا يمكن ان يكون هو الموجود في ذهن آخر ومقتضى القاعدة المذكورة هو ان يكون المثبت له نفسه ثابتا قبل ثبوت الثابت له مع ان هذا التجويز لا يصح من قبل العلامة القوشجي الذي سعه الكلام لانه قائل بان الوجود في الخارج لا يعرض المهية الموجودة في الذهن هذا مع ان لا تناهي للاذهان باطل بالبراهين وتجويز تكثر الوجودات للماهية الواحدة في ذهن واحد خلاف البداهة الفطرية وما سبق الى بعض الاوهام من ان الموجودية في الخارج غير الاتصاف بالوجود الخارجي ومقتضى القاعدة هو ان الاتصاف بالوجود فرع وجود الموصوف لا ان موجودية شئ في الخارج فرع ثبوته ليس له معنى اذ الاتصاف بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج ولو اخترع للاتصاف معنى آخر فلا كلام فيه وسياتي تفصيل ذلك عنقريب انشاء الله تعالى

القول الثالث ما افاده المحقق الدواني وهو الذي اكب عليه المتاخرون قال اتصاف شئ بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف والمهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود الذهني ولكن تمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فيوجد الماهية في نفس الامر ممتازة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتازة عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر اليه انتهى ثم قال التحقيق ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية فان قلت فجميع المنتزعات معقولات ثانية او بعضها وهل يمتاز ما هو منها معقول ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية والذاتية بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصافين

كما يدل عليه صحة تخلل الفار لقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او عمى لكن في نفس الوجود بين اشكال
كما مر اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس
بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا
عن الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع عن الماهية الموجودة
في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو من
الوجود غير مخلوط بذلك العارض ولا خفاء ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر
وكذا في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب نفس الامر يمكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع
العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف الاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال هذا
النحو من الوجود مقدم على سائر الاتصافات فيعتبر التقدم ليتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف
بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض غيره من العوارض
فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم انتهى وقد اختلف
الناظرون في كلامه فان اول كلامه ظاهر في ان المعتبر في ظرف الاتصاف بالعارض ان يمتاز المعروض في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف عن العارض
فيلزم على ان لا يكون ظرف الاتصاف بالانتزاعيات الخارجية كالفوقية والعمى هو الخارج اذ موصوفاتها لا تمتاز عنها في الخارج اذ ليس في الخارج موجودان متمايزان
الموصوف والصفة ضرورة ان الصفات الانتزاعية لا وجود لها وراء وجود موصوفاتها في الخارج مع ان آخر كلامه نص على
ان ظرف الاتصاف بالفوقية والعمى مثلا هو الخارج والظاهر من كلامه الثاني ان المعتبر في ظرف الاتصاف عدم الخلط
اي الامتياز بين الصفة والموصوف فيلزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى مثلا في الخارج اذ لا امتياز بينه وبين موصوفه في
الخارج فان الامتياز الخارجي بين شيئين يستدعي ان يكون لكل منهما وجود في الخارج متمايز عن وجود الآخر فعلم بذلك انه ليس
مراده بالامتياز وعدم الخلط ما هو المتبادر منهما فقال بعض ناظري كلامه انه اراد بالامتياز وعدم الخلط ان لا يكون تحصل المعروض
وتقومه في ظرف الاتصاف والعروض بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل الماهية في الخارج بدونه
فلذا لم يجز اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج انتهى ولعل هذا ما رامه شارح في الحاشية المعلقة على قوله وان كان ظرف
الاتصاف بها هو الذهن حيث قال قال المحقق الدواني ما حاصله ان المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز
الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف ومن ههنا يقال ان الماهية لا تتصف بالوجود مطلقا الا في ظرف الخلط والتعرية
اذ في غيره لا تتميز الماهية عن الوجود والمراد بتميزه ان يكون الموصوف بحيث لو فرض تعريته عن الوصف لم يكن هذه التعرية

بطلانہ فی نفسہ انتہی اذحاصلہ ان المراد بالتمیز ان لایکون تحصل الموصوف فی ظرف الاتصاف بذلک العارض حتی لوفرض تعریتہ
عن العارض لم یکن ہذہ بطلانہ فی نفسہ وبناء علی ہذا قال فی مبحث التصدیقات ان اتصاف المہیۃ بالوجود نحوہ ممالایتمیز
عنہا فی ظرفہ انتزاعی ذہنی اولیس فی بعض خصوص حال بہا یصح انتزاعہ عنہا بل ہہناک خلط بحت لان الاتصاف
لیستدعی التمیز فی ظرفہ بین الصفۃ والموصوف بمعنی انہ یکون فی ظرف الاتصاف بحیث لوفرض انتزاع الوصف عنہ لم یلزم
بطلانہ فیہ والماہیۃ بالقیاس الی الوجود وکل ما تحصلہا بہ فی ظرف لیست کذلک فی ذلک الظرف نعم ہی کذلک فی
الذہن لتحصلہا بالوجود الذہنی فہو ظرف اتصافہا بہ اتصافا انتزاعیا انتہی وقال بعضہم ان المحقق اراد بعدم الخلط ان
یکون الموصوف فی مرتبۃ من مراتب ذلک الوجود الذی جعل ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف عاریا عنہ غیر موصوف
کما فی اتصاف الجسم بالسواد والعمی فانہ یکون فی مرتبۃ من مراتب وجودہ الخارجی مجردا عن السواد والعمی غیر موصوف
بہما بخلاف الاتصاف بالوجود اذ لیست الماہیۃ فی مرتبۃ من مراتب الوجود الخارجی مجردۃ عنہ غیر موصوفۃ بہ فلا یکون ظرف
الاتصاف بہ ہو الخارج ہذا کلہ ما افادہ المحقق الدوانی واتباعہ لنا فیہ کلام اما اولا فلان المحقق نفسہ حقق ان الاتصاف
بالوجود انتزاعی وحقق ان ظرف الاتصاف ہو ان یکون الموصوف بحیث یصح انتزاع الصفۃ عنہ قال فی موضع من الحاشیۃ
القدیمۃ معنی کون الخارج او الذہن ظرفا للاتصاف ہو ان یکون وجود الموصوف فی احدہما منشاء لصحۃ انتزاع العقل ذلک
الاتصاف منہ بل ان یکون الموصوف باعتبار ہذا النحو من الوجود ہو الواقع الذی یعتبر مطابقۃ الحکم اولا مطابقتہ لہ انتہی
فقد تحقق باعترافہ ان ظرف الاتصاف بالوجود ہو ظرف مطابق الحکم بہ ومنشاء صحۃ انتزاع الاتصاف بہ وقد عرفت ان
مطابق الحکم بالوجود ومنشاء انتزاعہ ومنشاء صحۃ انتزاع الاتصاف بہ ہو نفس الماہیۃ المتقررۃ فی الخارج او فی الذہن وہذا
المحقق معترف بذلک ایضا حیث قال فی موضع من الحاشیۃ القدیمۃ التحقیق انہ لیس فی الخارج مثلا الا الماہیۃ من
دون ان یکون ہناک الامر المسمی بالوجود ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منہ ذلک الامر ویصفہ بہ ومطابق الحکم
ومصداقہ ہو عین تلک المہیۃ العینیۃ کما ینتزع من زید مثلا الانسانیۃ ویحکم بان الانسانیۃ ثابتۃ لہ فی الواقع مع ان
مصداق الحکم ومطابقہ لیس الاذات زید وقس علیہ الموجود فی الذہن انتہی فلما اعترف ہذا المحقق بان ظرف الاتصاف
ہو ظرف مصداقہ ومطابق الحکم بہ وظرف مصداق الموجودیۃ فی الخارج اعنی المہیۃ الموجودۃ فی الخارج والہویۃ العینیۃ
ہو الخارج فلا سبیل لہ الی انکار کون ظرف الاتصاف بالوجود الخارجی ہو الخارج واما ثانیا فلانہ ان اراد باشتراط الاتیان
وعدم الخلط بالوجود فی الوجود الذی ہو ظرف الاتصاف بہ ما ہو المتبادر منہ اعنی ان یکون المعروض والعارض فی ظرف
الاتصاف موجودین متمایزین لزم ان لایکون ظرف الاتصاف بالفوقیۃ والعمی وسائر الانتزاعیات ہو الخارج کما ہہنا

عليه فان اراد به ان لا يكون تحصل المعروض وتقومه فى ظرف الاتصاف والعروض بالعارض وان يكون المعروض بحيث لو
فرض تعريته عن العارض فى ظرف الاتصاف لم يلزم بطلانه فى نفسه لان يكون الموصوف فى مرتبة من مراتب الوجود الذى
هو ظرف الاتصاف مجردا عن الوصف على اختلاف فى تفسير كلامه لزم ان لا يكون ظرف اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة
التى هى عندهم شريكة لعلة الهيولى هو الخارج اذ تحصل الهيولى وتقومها فى الوجود الخارجى بالصورة المطلقة بحيث لو فرض
تعرى الهيولى عنها لزم بطلانها فى نفسها ولا يعقل مرتبة من مراتب الوجود الخارجى للهيولى يكون الهيولى فى تلك المرتبة
عارية عن الصورة المطلقة غير موصوفة بها واللازم باطل ضرورة ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف خارجى
وما قال هذا المحقق من ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة متقدم على وجودها الخارجى وان كان متاخرا عن
وجودها الذهنى وهذا الاتصاف ليس فى الخارج واتصافها بالصورة من حيث انها متعينة متاخر عن وجودها انتهى ومحصله
رجع الى التزام ان اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة اتصاف ذهنى فى غاية السقوط لان المشائية قد نصوا على ان
الصورة المطلقة فى الخارج شريكة لعلة الوجود الخارجى للهيولى وان الهيولى والصورة المطلقة متلازمتان فى الوجود
الخارجى وان هذا التلازم انما هو لاجل كون الصورة المطلقة شريكة لعلة الهيولى وكون الهيولى علة قابلة لما يلزم وجود
الصورة كالتناهى والتشكل وان الهيولى امر بالقوة لا يتحصل الا بالصورة المطلقة وظاهر ان كل ذلك ليس الا بحسب
الوجود الخارجى وكذا ما قال هذا المحقق فى موضع آخر من ان علة الهيولى نفس الصورة المطلقة واتصاف الهيولى بها متاخر
عن الهيولى لا يجدى فى هذا المقام نفعا لان الهيولى اما ان تكون متصفة بالصورة المطلقة التى هى علة لها فلا يكون للهيولى فى
الخارج مرتبة يكون هى غير مخلوطة فيها بالصورة فلا يكون الاتصاف بها خارجيا او لا تكون متصفة بها فتكون الصورة المطلقة غير
حالة فى الهيولى اذ لو حلت فيها كانت صفة لها فلا يكون الصورة الخاصة ايضا حالة فيها لما حققنا فى شرح كتابنا الموسوم بالجوهر
الغالى فى تحقيق الجنس العالى من ان حلول الهوية الشخصية فى محل عبارة عن حلول الطبيعة المرسلة فيه وايضا المشائية قالوا ان
بان حلول الصورة الجسمية فى الهيولى انما هو لحاجتها الذاتية بنفس طبيعتها اليها فلا احتمال لان يكون طبيعة الصورة موجودة بوجود
الهى قائمة بنفسها والصورة الخاصة قائمة بالهيولى موجودة فيها بوجود فردانى كما جوزه مولانا خاتم الحكماء قدس الله سره
ولهذا المقام تفصيل تضيق عنه هذا المبحث فظهر انه لا سبيل الى انكار اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة والا الى انكار كون
اتصاف الهيولى بها اتصافا خارجيا الا ان يقال من قبل المحقق فى جواب هذا الايراد الثانى ان اشتراط امتياز المعروض عن
العارض وعدم الخلط فى ظرف الاتصاف انما هو فى الاتصاف الانتزاعى واتصاف الهيولى بالصورة اتصاف انضمامى
والتمايز بين الموصوف والصفة فى الوجود فى الاتصاف الانضمامى ينوب مناب عدم الخلط كما توهم بعض المتاخرين من ان

اتصاف الهيولى بالصورة المطلقة انتزاعي ليس له معنى اذ لا معنى لانتزاع الصورة المطلقة عن الهيولى لتمايز وجوديهما واما
ثالثا فلما افاده مولانا خاتم الحكماء من انه ان كان مقصوده انا نصطلح على ان الاتصاف هو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف
غير مخلوط بالوصف فلا مشاحة في الاصطلاح لكن الاصطلاح لا يغني شيئا اذ لا يلزم منه ان يكون الحكم بالوجود الخارجي حكاية
عن ظرف الذهن حتى يكون القضية المعقودة به ذهنية كما يزعمه هذا المحقق اذ هذا اللحاظ التحليلي ليس محكيا عنه ومطابقا
لهذا الحكم بل مطابقه هي الحقيقة الموجودة في الخارج وان كان مقصوده ان ظرف الاتصاف بالمعنى الذي ذكر هو المحكي عنه
للقضايا فذلك ممنوع بل باطل فان هذه الملاحظة التحليلية انما هي في مرتبة الحكاية واما رابعا فلانه لا يدري ما الباعث
على اشتراط الامتياز وعدم الخلط بين الموصوف والصفة في ظرف الاتصاف حتى احتيج الى التكلفات السمجة لجعل ظرف
الاتصاف بالوجود هو الذهن فان توهم انه لما كان الاتصاف عبارة عن ان يصف العقل المهية بالوجود فما لم يصفها
العقل بالوجود لم تكن متصفة به فلا محالة يجب ان يلاحظ العقل المهية مجردة عن الوجود والوجود متمايزا عن المهية حتى يصفها
به فلذلك ارتكب الاشتراط المذكور قلنا الكلام في الاتصاف بالوجود بمعنى الموجودية ولا ريب في انه لا مدخل فيه لوصف العقل
واما الاتصاف بالمعنى الذي ذكر فهو امر اعتباري اصطلاحي لا مشاحة فيه ولا نزاع وسيأتي تفضيح هذا التوهم مفصلا ان شاء الله
تعالى وان توهم ان الاتصاف حقيقة هو انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها والعقل يحكم بان الخلو عنها لا بد ان يكون
سابقا بالمرتبة على انضمامها وظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق والخلو فان كان للموصوف في الخارج مرتبة وجود يكون
هو خاليا عنها في تلك المرتبة كان ظرف الاتصاف بها تلك المرتبة من الوجود والا يكون ظرف الاتصاف بها المرتبة
السابقة عليها التي هي مرتبة الخلو عنها قلنا كون الاتصاف عبارة عن انضمام الصفة الى الموصوف مطلقا ممنوع بل هو قسم
من الاتصاف وذلك القسم لا يتحقق فيما نحن فيه وما يتحقق فيما نحن فيه هو القسم الآخر من الاتصاف وهو ان يكون الموصوف منشأ لصحة
ان ينتزع عنه الصفة وهو لا يستدعي ان يكون للموصوف مرتبة يكون هو فيها خاليا عنها على ان الاتصاف لما كان عبارة
عن انضمام الصفة الى الموصوف الخالي عنها فمرتبة الانضمام احق بان تجعل ظرف الاتصاف من مرتبة الخلو والاطلاق اذ
ليست الصفة ولا الاتصاف في تلك المرتبة حتى يكون تلك المرتبة هي ظرف الاتصاف بها وسيأتي لذلك زيادة توضيح
واما خامسا فلانه ان اراد بكون ظرف الاتصاف بالوجود هو اعتبار العقل وملاحظته ان الماهية تكون موجودة في الخارج
وفي نفس الامر باعتبار العقل وملاحظته فذلك ظاهر البطلان اذ لا مدخل لاعتبار العقل وملاحظته في موجودية الحقائق في
الخارج وفي نفس الامر بداهة وان اراد به عقد الاصطلاح على تسمية الملاحظة التي يكون الماهية فيها غير مخلوطة بالوجود بظرف
الاتصاف وان كان اتصاف المهيات بالوجود في الواقع غير متعلق بهذه الملاحظة وهذا الاعتبار ولا متوقف عليهما فمع

ان هذا ليس له جدوى لا يتصور على هذا النزاع المشهور من ان اتصاف شيء لشيء في اي ظرف هو فرع ثبوت الموصوف في ذلك
الظرف وسلّم له في ذلك الظرف اذ على هذا التقدير يكون اطلاق ظرف الاتصاف على هذه الملاحظة بمجرد الاصطلاح ويكون
الحقائق موجودة في الواقع والخارج متصفة بالوجود في ظرف الخارج ونفس الامر وان لم يسم الواقع والخارج لظرف الاتصاف
وهذا الايراد كانه راجع الى الثالث مما سلف واما سادسا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الواجب سبحانه متصفا بالوجود اصلا اذ لا يعقل
تعريته عن الوجود الخارجي في شيء من الظروف واما ملاحظة بعض وجوه ذاته الحقة المقدسة غير مخلوط بالوجود فلا يغني شيئا
اذ الكلام في ظرف اتصاف ذاته المقدسة بالوجود فان قلت الوجود عينه سبحانه فلا اتصاف هناك قلت الكلام في الوجود
المصدري المشترك وهو ليس عينا لشيء من الحقائق فضلا عن الحقيقة الحقة المقدسة المتعالية واما سابعا فلان العروض
كما يعترف به هذا المحقق منحصر في الانضمامي والانتزاعي فالماهية المعراة عن الوجود الخارجي في الملاحظة لو كانت معروضة للوجود
الخارجي في الملاحظة فاما ان يكون الوجود الخارجي منتزعا عنها او منضما اليها وظاهر ان الوجود الخارجي لا ينتزع عن الماهية
الموجودة في الملاحظة لانها ليست موجودة في الخارج فبطل الشق الاول ومعنى الوجود الحاصل في العقل قائم بالعقل لا
بالماهية الموجودة في الملاحظة فليست الماهية الموجودة في الملاحظة معروضة للوجود الخارجي ومتصفة به واما ثامنا فلان التعري
عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن واختراعه فلو كان ظرف اتصاف الماهية بالوجود هذا الاعتبار
الاختراعي كان اتصافها به اختراعيا غير مطابق لنفس الامر فان قيل ظرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظة التي يعتبر فيها الماهية
مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كانت مخلوطة بنحو آخر من الوجود في نفس الامر والتجرد عن جميع العوارض وان لم يكن بحسب
نفس الامر لكن التجرد عن بعضها ممكن بحسب نفس الامر فلا يلزم من كون ظرف الاتصاف تلك الملاحظة التي اعتبرت فيها الماهية
مجردة عن الوجود الخاص كون الاتصاف اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلنا هذا مع انه لا يصلح توجيها لكلام المحقق لانه مصرح
بتعري الماهية في تلك الملاحظة عن جميع العوارض لا يجدي نفعا لان التجرد عن الوجود الخاص ايضا انما هو بحسب اعتبار
الذهن الماهية مجردة عن الوجود الخاص لا بتصيير مجردة عنه في نفس الامر واما ما قيل من ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود المطلق
في نفس الامر لا يمكن ان يكون تلك الملاحظة التي اعتبرت الماهية فيها مجردة عن الوجود الخاص لان التجرد عن الوجود الخاص
وان جاز بحسب نفس الامر لكن التجرد عن الوجود المطلق لا يجوز بحسب نفس الامر فساقط لان التجرد عن الوجود الخاص والتجرد
عن الوجود المطلق كلاهما سيان في عدم كونهما بحسب نفس الامر بل بحسب اعتبار الذهن فقط فان قيل من قبل المحقق ان هذا
الاعتبار الذي حكم بكونه اختراعيا متحقق في نفس الامر ونحو من انحاء وجود الماهية فيكون الاتصاف الذي في هذا الاعتبار ظرفه
واقعيا لا اختراعيا غير مطابق لنفس الامر قلت لهذا الاعتبار ولهذه الملاحظة جهتان جهة ان هذه الملاحظة نحو من انحاء

الوجود في نفس الامر مع عزل النظر عن خصوصها وجهة خصوص تلك الملاحظة فهي بالجهة الاولى واقعية ونحو من انحاء وجود
المهية في نفس الامر وليست ظرفا للاتصاف بالمعنى الذي يزعمه هذا المحقق اذ المهية الموجودة في الملاحظة بهذه الجهة غير معراة
عن جميع العوارض ولا عن الوجود بل هي مخلوطة بالوجود اللحاظي وهي بالجهة الثانية ظرف للاتصاف بالمعنى الذي زعمه
اذ الماهية في الملاحظة بهذه الجهة معراة عن جميع العوارض حتى عن هذه الملاحظة لكنها من هذه الجهة ليست من انحاء نفس
الامر بل هي من هذه الجهة من اعتبارات الذهن وتعملاته واما تاسعا فلان المحقق قال في هذا المقام بعد نقل عن معاصره
ما اورده هو على ذلك من ان صحة الانتزاع ليست ثبوتا ولا اتصافا ان صحة الانتزاع تدل على ثبوت الوصف للموصوف
في نفس الامر وان لم يكن الوصف موجودا في الخارج فمعنى الاتصاف ثبوت الوصف للموصوف سواء كان في الخارج او
في نفس الامر وصحة الانتزاع تدل على الثبوت في نفس الامر ولذا صرحنا في عدة مواضع بان هذا النحو من الاتصاف يرجع الى
صحة الانتزاع ولم نقل انه عين صحة الانتزاع والفطرة شاهدة بان الموجود له نحو اتصاف بالوجود والاعمى له نحو اتصاف بالعمى
هذا خلاصة كلامه ولا ريب في ان الوجود الخارجي منتزع عن الهوية الخارجية فصحة انتزاعه عنها تدل على ثبوت الوجود لها
في الخارج وهذا هو معنى الاتصاف باعترافه فكيف لا يكون الخارج ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي واما عاشرا فلان مرتبة
المهية المعراة عن جميع العوارض التي جعلها هذا المحقق ظرفا للاتصاف بالوجود تحتمل معنيين الاول مرتبة المهية المعروضة للعوارض
السابقة على جميع العوارض ضرورة ان العارض لا يكون في مرتبة المعروض فالمهية المعراة عن جميع العوارض بهذا المعنى عبارة
عن نفس المهية وهي كما انها موجودة في الملاحظة والذهن موجودة في الخارج ومتصفة في الخارج بالوجود فلا معنى لنفي اتصافها
في الخارج بالوجود ولا ينافي اتصافها في الخارج بالوجود سبقها على الوجود سبق المعروض على العارض والمنتزع منه على المنتزع
الثاني مرتبة الماهية التي اعتبر فيها التجرد والتعري عن جميع العوارض فهي عبارة عن المهية المجردة التي هي من المتخيلات
العقلية فلا معنى لجعل هذه المرتبة ظرفا للاتصاف بالوجود وبالجملة فكلام هذا المحقق في هذا المقام لا يحصل معناه ولا يفهم مغزاه
ولعل امعان النظر فيه يفضي الى وجوه اخر من الاختلال تركناها لاهلها ثم انا قد اشرنا في خلال ذكرنا الاقوال هذا المحقق الى اقوال
اخر لاتباعه كانها مستنبطة من كلماته واشرنا اجمالا الى وجوه فسادها فعلينا ان نذكرها تفصيلا ونبين ما يتعلق بها جرحا وتعديلا فنقول
تخيل بعض المتاخرين ان الاتصاف والعروض عبارة عن انضمام الوصف الى الموصوف والوجود ليس منضما الى الماهية في
الخارج اذ ليس في الخارج الا المهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود ويعتبره وصفا لها فيكون ظرف اتصاف المهية
بالوجود وعروض الوجود لها هو لحاظ العقل وهذا التخييل باطل اما اولا فلما عرفت من ان ظرف الاتصاف هو ظرف مصداق المحكي
عنه لا ظرف الحكاية ولحاظ العقل ظرف الحكاية لا المحكي عنه واما ثانيا فلان ما ذكر جار في جميع الانتزاعيات والعدميات حتى

لانها غير منضمة الى موصوفاتها فى الخارج فيكون انضمامها اليها فى لحاظ العقل فيلزم ان يكون ظرف الاتصاف بها هو الذهن واما
ثالثا فلانه يستلزم ان يكون ظرف عروض لوازم الماهية هو الذهن اذ لا انضمام لها الى الملزومات الا فى لحاظ الذهن واما رابعا فلان
المقصود انكان تجديد اصطلاح فلا يجدى وانكان ان اللحاظ التحليلى مطابق للقضية القائلة الماهية موجودة فصريح البطلان و
اما خامسا فلان الوجود غير منضم الى موصوفه اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن ولا فى اللحاظ التحليلى فانه قبل ان ينتزع ليس بموجود
حتى ينضم الى شئ وبعد الانتزاع قائم بالعقل لا بما يصف وان اريد بالانضمام الحكاية بكونها موجودة فهذا ليس من الاتصاف فى شئ وتوهم بعضهم ان الاتصاف
بالوجود عبارة عن ان يصف العقل الماهية بالوجود فاتصاف الشئ بالوجود انما يكون فى الذهن وليس موجودية الاشياء باتصافها بالوجود انها اذ من المعلوم
بالضرورة انه ليس لتصورنا وجود زيد ووصفنا زيدا بالوجود مدخل فى موجودية زيد بل موجودية الاشياء بتاثير الفاعل وبصحة انتزاع
الوجود لا باتصافها بالوجود وهذا كما قيل سخيف جدا فان الموجودية ليست الا الاتصاف بالوجود لا بمعنى ان الاتصاف بالوجود
سبب للموجودية بل انه عينها ولعل هذا القائل المتوهم قد اشتبه عليه الاتصاف بالوصف الذى هو فعل الذهن ولم يدر ان الاتصاف
بهذا المعنى لا يكون الا فى الذهن فاى معنى لما ذكروا ان الاتصاف فى كل ظرف يتوقف على ثبوت الموصوف فى ذلك الظرف
ام لا واليه الاتصاف بهذا المعنى موقوف على ثبوت الموصوف والصفة معا فى الذهن لتوقف وجود النسبة على وجود طرفيها بداهة
فلا معنى لما قالوا من ان وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف ضرورى دون وجود الصفة وكون موجودية الاشياء بتاثير الجاعل
لا ينافى كون الموجودية عين الاتصاف بالوجود واما قول هذا القائل المتوهم اذ من المعلوم بالضرورة الخ فانما يدل على ان ظرف
الاتصاف بالوجود ليس هو الذهن لا على ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية بل يدل على ان الاتصاف بالوجود ليس عبارة
عما توهمه اما ما اورد عليه من انه اذا لم يكن لتصورنا مدخل فى وجود زيد فى الخارج لا يلزم ان لا يكون لوجوده الذهنى مطلقا مدخل
فيه لجواز ان يكون وجوده الخارجى موقوفا على وجوده فى المبادى العالية فساقط لما مر من انه لا مدخل فى اتصاف الاشياء بالصفات
الانتزاعية لوجود الصفات فى ذهن ما عاليا كان او سافلا فالوجه فى توهين هذا القول ما ذكرناه وبالجملة فلا كلام فى الاتصاف بالمعنى
الذى توهمه هذا القائل فالكلام فيه معزل عما نحن فيه ولا يوجب كون الاتصاف بهذا المعنى فى الذهن ان يكون الوجود الخارجى من المعقولات
الثانية التى لخصوص الوجود الذهنى مدخل فى عروضها والاتصاف بها وان لا يكون القضية المعقودة به قضية خارجية على ان منع القول
قريب عما تخيله بعض المتاخرين فيبطله ما اوردنا عليه وتوهم الشارح تقليدا لصاحب الافق المبين ان اتصاف الماهية بالوجود ونظائره مما
لا تميز عن الماهية فى ظرف انتزاعى ذهنى اذ ليس فى العين خصوص حصول بها يصح انتزاعه عنها بل هناك خلط بحت والاتصاف يستدعى التميز
فى ظرف بين الموصوف والصفة الى آخر ما نقلنا عنه سابقا وانت تعلم انه ان اراد انه ليس فى العين خصوص حال زائدة على الماهية الآخذة
بها بعد تقررها بها يصح انتزاع الوجود عن الماهية فمسلم اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجى نفس الماهية لا امر زائد عليها انضمامى او انتزاعى لكن لا يلزم

من ذلك ان لا يكون مصحح انتزاع الوجود ومنشاءه ومطابق الحكم به امرا عينيا وان يكون مصحح انتزاعه خصوص الوجود الذهني حتى يكون الاتصاف
به انتزاعيا ذهنيا ولا يكون القضية المعقودة به خارجية اذ مصحح انتزاع الوجود الخارجي ومصداق الاتصاف به نفس الماهية والهوية المتقررة فى
العين من دون ان يكون فيه مدخل للوجود الذهني وملاحظة الذهن فكما ان منشاء انتزاع الفوقية والعمى امر عيني ولذا كان الاتصاف بهما
انتزاعيا خارجيا كذلك منشاء انتزاع الوجود الخارجي امر عيني والاتصاف به انتزاعي خارجي غاية الامر ان منشاء انتزاع الفوقية والعمى الحقيقة العينية
مع امر زائد على سنخ جوهرها ومنشاء انتزاع الوجود الخارجي نفس الحقيقة المتقررة فى الخارج بلا امر زائد وهذا الفرق لا يوجب ان يكون الاتصاف
بالفوقية والعمى اتصافا خارجيا ولا اتصاف بالوجود الخارجي ذهنيا ولو اصطلح على تسمية الاتصاف بصفة انتزاعية يكون منشاء انتزاعها الحقيقة
الخارجية مع امر زائد انتزاعيا خارجيا وعدم تسمية الاتصاف بما يكون منشاء انتزاعه نفس الحقيقة الخارجية بلا امر زائد خارجيا فلا مشاحة
فى الاصطلاح الا ان الاصطلاح لا يغني شيئا وان اراد انه ليس فى العين منشاء صحة انتزاع الوجود الخارجي فذلك باطل اذ مصحح انتزاعه
نفس الحقيقة المتقررة فى العين واما قوله بل هناك خلط بحت فلا يجديه شيئا اذ الوجود لما كان انتزاعيا كان مصداقه فى الخارج نفس الماهية
كما حققناه فيما سبق فليس فى الخارج الا نفس الماهية من دون ان يكون هناك امر آخر مسمى بالوجود وهذا هو المعنى بان فى الخارج
خلطا بحتا وهذا هو المصحح لانتزاع الوجود الخارجي عنها فالخلط البحت فى الخارج مصحح لكون الاتصاف بالوجود خارجيا لا انه ينافيه كما
زعم واما قوله الاتصاف يستدعي التميز فى ظرفه بين الصفة والموصوف ففيه ان ذلك فى الاتصاف الانضمامي مسلم واما فى الاتصاف الانتزاعي
فغير مسلم بل باطل كيف لو كان الصفة ممتازة عن الموصوف فى ظرف الاتصاف لم يكن وجودها فى ظرفه بعين وجود موصوفها بل كان
وجودها متمايزا عن وجود موصوفها فى ظرف الاتصاف فلم يكن الصفة منتزعة عن الموصوف فى ظرف الاتصاف بل منضمة اليه فيه فلا
يكون الاتصاف انتزاعيا هذا خلف واما قوله بمعنى انه يكون فى ظرف الاتصاف بحيث لو فرض انتزاع الوصف عنه لم يلزم بطلانه فى
نفسه فان اريد بفرض انتزاع الوصف فرض ان ينتزع العقل منه الوصف فظاهر انه لا يلزم من انتزاع العقل معنى الوجود عن الحقائق الموجودة
بطلانها فى نفسها وان اراد به فرض نزع الوصف عنه وتعرية الموصوف عن الوصف فمسلم ان الوجود اذا انسلب عن موصوفه كان
ذلك بطلانا له فى نفسه لكن لا يلزم من ذلك الا ان الوجود منتزع عن نفس الماهية بلا امر زائد لا ان الاتصاف به ليس خارجيا واما قوله و
الماهية بالقياس الى الوجود وكل ما يتحصل بها به فلا يغنيه شيئا لان غايته ان الوجود ونظائره مصداقها ومصحح انتزاعها نفس الماهية
فلا تتجرد الماهية عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون الموصوف بها الماهية الموجودة فى الذهن حتى يكون الاتصاف بها انتزاعيا ذهنيا
واما قوله نعم هي كذلك فى الذهن ففيه انها وان كانت فى الذهن متعرية عن الوجود الخارجي ونظائره متحصلة بدونها لكن مجرد التعري
عن الصفة لا يكفي للاتصاف بالصفة بل لا بد للاتصاف بالصفة من التلبس بها والماهية المتعرية عن الوجود الخارجي ونظائره
الموجودة فى الذهن ليست متلبسة بالوجود الخارجي لانها ليست موجودة خارجية فلا معنى لاتصافها بالوجود الخارجي اذ الاتصاف

بالوجود الخارجي هو الموجودية في الخارج وهذا كله ظاهر مما نقول لديك وتكرر عليك وقد تعود الشارح بانتحال كلمات صاحب الافق المبين
من دون ان يتامل فيها كما تعود صاحب الافق المبين بجمع الالفاظ جزافاً من دون تدبر في معانيها فيهذي ويهذر ويعجب بنفسه ويتكبر
ويزري باهل العلم ويتسخر نعوذ بالله من ذلك كله والله ولي العصمة والتوفيق وقال الفاضل آقا حسين الخوانساري ان الاتصاف الواقعي
عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع فلا بد من ان يكون المثبت له خالياً عن الثابت في الواقع وهذا الخلو هو المعبر عنه بالاطلاق وهذا الاطلاق
وان كان بحسب اعتبار العقل لكن لا بد من ان يكون مع ذلك واقعياً مطابقاً لنفس الامر كيف وحكم العقل بثبوت امر لامر في الواقع ليس الا لانه يجده خالياً
في الواقع منضماً اليه شيء آخر وما ذلك الا الاطلاق الواقعي ولو كان ذلك بمجرد اختراع العقل وتعمله كان الثبوت ايضاً بمجرد اختراع العقل
وتعمله والمفروض خلافه ثم انه قسم الاتصاف الى ثلثة اقسام الاول الذي يكون متاخراً عن احد الوجودين او الوجودين معاً فيكون
الموصوف بحسب وجوده مقدماً على هذا النحو من الاتصاف يكون الاطلاق والعروض في ظرف الوجود فيكون ظرف الوجود هو ظرف
الاتصاف الثاني الاتصاف الذي يكون مقدماً على الوجود كالاتصاف بالصفات السابقة على الوجود فظرف هذا الاتصاف لا ينبغي
ان يجعل ظرف هذا الوجود لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما مقدمة على الوجود فلا ينبغي نسبة الظرفية اليه بل ظرف هذا الاتصاف
هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض كليهما واقعية في نفس الامر فينسب الظرفية الى نفس الامر ولا يستدعي ذلك الاتصاف الواقعي
تقدم وجود الموصوف عليه في الواقع لان فرعية الاتصاف لثبوت الموصوف غير مسلمة بل غاية الامر الاستلزام وهو حاصل
ولو اصطلح احد على تسميته هذا الاتصاف اتصافاً عقلياً وجعل ظرفه الذهن بناء على ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان
واقعياً فلا مشاحة فيه بشرط ان لا يتوهم ان الاتصاف في الواقع موقوف على اعتبار العقل وثبوت الموصوف فيه ويستلزم ان
العروض انما يتحقق حين كون الموصوف في العقل فانه توهم فاسد وليس معنى كونه عقلياً الا ان العقل يعتبره اعتباراً مطابقاً للواقع
فالاتصاف حقيقة انما هو في الواقع سواء اعتبره عقل اولا والوجود الذي هو لازم الاتصاف هو الوجود الخارجي ولا حاجة الى وجود
آخر في العقل ولو سمي هذا الاتصاف خارجياً بناء على ان الوجود اللازم للاتصاف خارجي لم يكن بعيداً ايضاً الثالث الاتصاف
الذي لا يكون مقدماً على الوجود ولا متاخراً عنه كالاتصاف بالوجود وما في مرتبته فظرف الخلو والاطلاق هو الواقع وظرف العروض
هو الوجود فان اعتبرنا جانب الاطلاق جعلنا ظرف الاتصاف هو ظرف الاطلاق وهو نفس الامر وان اعتبرنا جانب العروض
فظرف هذا الاتصاف هو هذا الوجود وهو اولى اذ الاتصاف حقيقة هو العروض ولو اصطلح على تسمية هذا الاتصاف ذهنياً وجعل مثل
هذه الصفات من المعقولات الثانية فلا مشاحة فيه مع رعاية الشرط المذكور ولو جعل الاتصاف بالوجود الخارجي خارجياً بناء
على ان الوجود اللازم للاتصاف وجود خارجي لم يكن بعيداً ايضاً وبالجملة فكون شيء ظرفاً للاتصاف ليس امراً عقلياً واقعياً بل
يرجع آخر الامر الى الاصطلاح والامر فيه سهل بعدما تيقنت ان جميع الاتصافات الغير المخترعة سوى ما اشترط بخصوص الوجود

الذہنی کالاتصاف بالموضوعیة والمحمولیة متحققة فی الواقع وان لم یعتبرہا العقل فانہا لا تتوقف علی وجود الموصوف بل تستلزمہ لتوقف
الکان ففی خصوص بعض المواد ہذا کلامہ ملخصا قال مولانا خاتم الحکماء قدس اللہ سرہ انہ ان اراد بخلو الموصوف عن الصفة فی الواقع
ان لا یکون الصفة عینہ ولا ذاتیا لہ فہذا المعنی متحقق فی الاتصاف بالوجود الخارجی ووجوبہ ولا ریب فی ان الماہیة فی الخارج بحیث
یصح انتزاع الوجود الخارجی ووجوبہ منہا وہذا ہو العروض فیکون الاتصاف فی الخارج قطعا وینعقد بہ القضیة خارجیة وکون الاتصاف
فی نفس الامر لا ینافی ہذا لان الخارج ایضا من انحاء نفس الامر بل ہو النحو الاتم منہا وان اراد بالخلو ان لا یعرض لہ الصفة فی نفس الامر
فہذا باطل والا کان عروض الصفة لہ فیہا اجتماع النقیضین ثم الکلام فی الاتصاف الذی ہو مطابق صدق القضیة ولا ریب فی
ان مصداق الوجود الخارجی ہو التقرر الخارجی فیکون القضیة المعقودة بہ قضیة خارجیة وعقد الاصطلاحات لا یغنی من الحق
شیئا انتہی کلامہ الشریف وظاہر انہ لا یتوجہ اعتراضا علی ما ذکرہ الخوانساری اذ لیس فیہ مواخذة علی شیء مما ذکرہ ولعلہ لا ینکر
صدق القضیة المعقودة بالوجود الخارجی خارجیة نعم یرد علی الخوانساری ما سنتلو علیک عنقریب ان شاء اللہ تعالی القول الرابع
ما توہمہ الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی من ان الوجود المصدری لیس عارضا للشیء فی نفس الامر لا ذہنا ولا خارجا
وان المہیات لا تتصف بالوجود الا فی اعتبار العقل الغیر المطابق لما فی نفس الامر وان موجودیة المہیات لیس اتصافہا بالوجود
بل موجودیتہا ہو اتحادہا مع مفہوم الموجود الذی ہو معنی بسیط یعبر عنہ بہست وان الوجود مقدم علی فعلیة المہیات کل ذلک لان
ثبوت شیء لشیء فی نفس الامر فرع ثبوت المثبت لہ قال فی حواشی شرح التجرید ان العروض علی نحوین احدہما بحسب نفس الامر بان
یکون فیہا امر قائم بآخر سواء کان فی الخارج او فی الذہن او احدہما فی الخارج والآخر فی الذہن کالعلم القائم بالذہن والثانی بحسب الاعتبار
الذہنی بان یکون الموصوف اذا اعتبرہ العقل بذاتہ ولم یعتبر معہ غیرہ یجدہ فی ہذہ المرتبة خالیا عن الصفة ثم یجدہ بعد ہذہ المرتبة
موصوفا بہا والوجود قد یراد بہ المعنی المصدری وقد یراد بہ مفہوم الموجود تسامحا ولا یجوز عروض شیء منہما للماہیة فی نفس الامر لان
عروض شیء لآخر وثبوتہ لہ فیہا فرع ثبوتہ فیکون للمہیة ثبوت قبل ثبوتہا ہذا خلف وایضا مفہوم الموجود متحد مع المہیات فی نفس الامر
والمتحدان یمتنع ثبوت احدہما للآخر حیث اتحدا ولا عروض للمعنی المصدری لہا بحسب الاعتبار الذہنی ایضا لان العقل وان وجد
الماہیة خالیة عنہ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمة لکنہ لا یجدہا بعد ہذہ المرتبة موصوفة بہ لانہ یجدہا ح موجودة ولا یلزم من ذلک
قیام الوجود بہا فان صدق المشتق لا یستلزم قیام مبدء الاشتقاق واما الوجود بمعنی الموجود فہو یعرض للمہیة بحسب الاعتبار الذہنی
حیث یجد العقل المہیة اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمة عاریة عنہ ویجدہ فی المرتبة الثانیة عارضا لہا ولذا یحکم بانہ عرض عام ہذا کلامہ
واعترض علیہ المحقق الدوانی بوجوہ الاول ان اتصاف شیء بشیء یستلزم ثبوت الموصوف فان القدر الضروری ان موضوع
الموجبة الصادقة یجب ان یکون موجودا لما تقدم وجود الموضوع علی اتحادہ مع المحمول او اتصافہ بمبدء المحمول فممنوع اذ لا تقتضیہ

ضرورة ولا برہان کیف وقد یکون المحمول نفس الوجود او ما ہو سابق علیہ الثانی ان الوجود بمعنی الموجود اذا لم یکن عارضا للمہیۃ فی نفس
الامر بل فی اعتبار العقل کما صرح بہ فالقول بعروض الوجود للمہیۃ یکون کاذبا سواء اخذ بالمعنی المصدری او المعنی المشتق اذ المعنی
المصدری عندہ لیس عارضا اصلا وبالمعنی المشتق عارض بالاعتبار المخالف لما فی نفس الامر ومعلوم ان اعتبار العقل اذا لم
یطابقہ نفس الامر کان کاذبا الثالث ان من المعلوم ان ما یصدق علی نفس المعنی ولا یکون عارضا لہ فی نفس الامر یکون ذاتیا
لہ اذ لا واسطۃ بین الذاتی والعرضی فیلزم کون الموجود ذاتیا للمہیۃ فی المرتبۃ الثانیۃ عارضا خلطا بین العروض بمعنی القیام
والعروض بمعنی کونہ خارجا محمولا اذ الموجود عارض بالمعنی الثانی ولا قیام فیہ الخامس ان ما ذکرہ فی نفی الاتصاف بالوجود
فی نفس الامر یجری فی جمیع الامور الاعتباریۃ فان مفہوم الممکن متحد مثلا مع المہیۃ المعدومۃ ذاتا ووجودا فی نفس الامر و
المتحدان یمتنع عروض احدہما للآخر حیث الاتحاد ولا عروض للامکان بحسب المعنی المصدری لہا بحسب الاعتبار الذہنی ایضا
لان العقل ہو ان وجد الماہیۃ خالیۃ عنہ اذا اخذ ہا بذاتہا بلا ضمیمۃ لکن لا یجدہا بعد ہذہ المرتبۃ موصوفۃ بہ لانہ یجدہا ح ممکنۃ
ولا یلزم من ذلک قیام الامکان بہا فان صدق المشتق لا یستلزم قیام مبدء الاشتقاق واما الممکن فہو یعرض للمہیۃ بحسب
الاعتبار الذہنی حیث یجد العقل المہیۃ اذا اخذہا بذاتہا بلا ضمیمۃ عاریۃ عنہ ویجدہ فی المرتبۃ الثانیۃ قائما بہا عارضا ولذا یحکم بانہ
عرض عام لہا فجمیع ما ذکر من المقدمات جاریۃ فیہا وقس علیہ غیرہ من الامور الاعتباریۃ کالامکان والمعلولیۃ وغیرہما ح لا یجدی
المقدمۃ المذکورۃ فی اثبات الوجود الذہنی لان محصل ذلک الدلیل انا نحکم علی المعدومات الخارجیۃ بامور ثبوتیۃ حکما صادقا
وثبوت الشیٔ للشیٔ فرع ثبوت المثبت لہ فلا بد لتلک المعدومات من وجود واذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن ومن المعلوم
ان المعدومات انما تتصف بالامور الاعتباریۃ وعلی ما ذکرہ لا اتصاف بہا بحسب نفس الامر فلا یلزم وجود تلک المعدومات فی
نفس الامر مع ان القوم یستعملون ہذہ المقدمۃ فی اثبات الوجود الذہنی ویعتمدون علیہا السادس ان ہہنا محیصا آخر وہو
ان یقال صدق المشتق قد یکون بقیام مبدء الاشتقاق بان یکون مبدءہ عرضا قائما بہ کصدق الابیض علی الجسم بواسطۃ
قیام البیاض بہ وقد یکون بواسطۃ نسبۃ لا الی المبدء کصدق الحداد علی زید وقد یکون بسبب کون ما صدق علیہ بحیث یصح
انتزاع ذلک المشتق عنہ مثل الموجود والممکن ونظائرہما ولیس فی القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلک الشیٔ قیاما خارجیا
بل ینتزع العقل منہ اضافۃ الی مفہوم المشتق کالموجودیۃ والممکنیۃ وہما المراد بالوجود والامکان والمہیۃ متصفۃ فی نفس الامر بہما فان
العقل اذا استشعر من امر وصفا یحکم باتصافہ بذلک الوصف من غیر توقف علی علمہ بوجود ذلک الوصف فی الخارج او فی
الذہن ولذلک اختلف الحکماء فی وجود الاضافات بعد اتفاقہم علی اتصاف المہیات بہا وتلک الاضافۃ المنتزعۃ لیست
مبدءا للمشتق حقیقۃ بل ہی نسبۃ الیہ فان السواد ہو مبدء الاسود والاسودیۃ اضافۃ متاخرۃ عن السواد وہہنا لیس شیٔ

بمنزلة السواد بل انما ينتزع العقل من مقايسة افراد الموجود والممكن ونظائرهما الى مفهوميهما الموجودية والممكنية والصاف المهية بهما متاخر عن اتحادها بالموجود والممكن فان معنى الموجودية كون الشئ فردا من الموجود وذلک صفة يتصف بها المهية فی نفس الامر بمعنی صحة انتزاعها منها اذ لا يتوقف اتصافها على وجود الصفة فی ظرف الاتصاف وانكار اتصاف المهية بالوجود والامكان ونظائرهما مخالف للعرف العام والخاص بل للفطرة فان الفطرة كما تحكم بان زيدا متصف بالبياض مثلا تحكم بانه متصف بالوجود وغيره من الامور الاعتبارية وعلى هذا لا يحتاج الى نفی اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر والتعسفات التی ارتكبها وانت تعلم ان القوم يطلقون القيام على ما يرجع الى صحة الانتزاع هذا كلامه ملخصا واجاب الغياث المنصور عن هذه الايرادات اما عن الاول فبان اتصاف شئ بشئ نسبة بينهما والنسبة متاخرة عن طرفيها ضرورة فيكون فرعا على ثبوت الموصوف ضرورة و القوم حيث حكموا بتقدم الوجوب والامكان على الوجود ارادوا تقدم الواجب والممكن على الموجود فی الاعتبار الذهنی لا فی نفس الامر ولا ينافی ذلک تقدم الموجود عليهما فی نفس الامر ولا يلزم من اتصاف المهية بالموجود والواجب والممكن اتصافها بمبادی تلک المشتقات اذ لا يلزم من صدق المشتقات الاتصاف بمبادی الاشتقاق واما عن الثانی فبان الموجود لاتحاده مع المهية ذاتا ووجودا فی الخارج ليس عارضا فی الخارج اذ العروض يستدعی تغاير الطرفين وعارض لها فی الاعتبار الذهنی لتحقق التغاير فهو فی الاعتبار الذهنی من عوارضها الخارجة عنها فكذب الحكم بالعروض فی الخارج ملتزم وفی الاعتبار الذهنی غير لازم واما عن الثالث فبان العارض غير العرضی فلا يلزم من عدم كون الموجود عارضا فی نفس الامر للمهية ان لا يكون عرضيا لها فان العارض للشئ هو القائم به والعرضی له هو الخارج المحمول عليه مواطاة فيلزم ان يكون متحدا معه فی نفس الامر فبين العارض والعرضی تناف فلا يلزم من نفی العارضية فی نفس الامر نفی العرضية واما عن الرابع فبانه ناش من عدم الفرق بين نفس الامر والاعتبار الذهنی واما عن الخامس فبان اللازم اعنی نفی الاتصاف بجميع الاعتبارات فی نفس الامر ملتزم والقوم انما يستعملون فی اثبات الوجود الذهنی صدق الايجاب بالفعل على المعدوم الخارجی فی الواقع وفعلية الايجاب فی الواقع يستلزم وجود الموضوع واذ ليس فی الخارج فهو فی الذهن فلا يلزم من عدم الاتصاف بالامور الاعتبارية ان لا يجری المقدمة المذكورة فی اثبات الوجود الذهنی واما عن السادس فبان ما ذكره من المحيص لا معبر اليه لانه ان اراد بصحة الانتزاع صحة اخذ المحمول مما صدق عليه بتحليله اليه فذلک جار فی الذاتيات والعرضيات مشتقة كانت او غير مشتقة كالانسان والحيوان والشئ الماخوذة من زيد ولا اختصاص له بالمشتق واختيار ذلک تسليم لصدق المشتق بدون قيام مبدا الاشتقاق ولا ينفعه اعتبار مثل الموجودية والممكنية لانه ليس مبدا الاشتقاق لانه يجری فيما لا مبدا له اتفاقا كالانسانية والحيوانية انما المبدا الوجود والامكان فقوله وهما المراد بالوجود والامكان فی حيز المنع لظهور ان الموجودية غير الوجود وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه والصاف الماهية بالموجودية

والمكنية فی نفس الامر ممنوع اذ موجودیۃ المهیۃ عبارۃ عن کونها موجودۃ وہو نسبۃ بینہما واذا کان المهیۃ والموجود متحدین فی نفس الامر لایکون بینهما نسبۃ اصلا فکما ان الانسانیۃ لیست صفۃ الانسان فی نفس الامر کذلک الموجودیۃ لیست صفۃ للموجود فیهما وعدم توقف الاتصاف علی ثبوت الصفۃ فی ظرف الاتصاف ممنوع اذ الاتصاف نسبۃ تتوقف علی ثبوت المنتسبین قطعا وکون انکار اتصاف المهیۃ بالوجود والامکان مخالفا لعرف اہل اللغۃ لا یضر اذ لا تعویل علیہ مع قیام البرہان علی امتناع الاتصاف ولیس فی ذلک مخالفا للعرف الخاص و لا للعرف العام اذ لا یحکم اہل العرف بان زیدا مثلا قائم بہ الامکان بل یحکمون بانہ ممکن و لا یلزم من ذلک قیام الامکان بہ و مخالفۃ ذلک لحکم الفطرۃ ممنوعۃ اذ الفطرۃ کما یجوز صدق المشتق کالشئ بدون قیام مبدء وکذلک یجوز صدق الموجود بدون قیام الوجود و قولہ و علی ہذا الایجاب ... الماہیۃ بالوجود دہم ازما رماذکرہ علی نفی الاتصاف کما عرفت ہذا کلامہ ملخصا ولعل المحاکمۃ انک قد ... الاتصاف والقیام والعروض علی ضربین انتزاعی وانضمامی فالمحقق الدوانی یطلق الاتصاف والقیام والعروض علی القسمین و معاصرہ یخص اطلاق ہذہ الاسامی علی الانضمامی خاصۃ ولذا یحکم بعدم اتصاف المهیۃ بالامور الاعتباریۃ الانتزاعیۃ فی نفس الامر و یقول ان الاتصاف و القیام والعروض فرع علی ثبوت الموصوف والمعروض و ظاہر ان الوجود والامکان و الوجوب و نظائرہا لیست صفات انضمامیۃ فلا تکون قائمۃ و عارضۃ للمهیات وکذا الموجود والممکن والواجب فلا یکون ہذہ المفہومات عارضۃ للمهیات فی نفس الامر فالمحقق انکان یزعم ان ہذہ الامور عارضۃ للمهیات فی نفس الامر بہذا المعنی فلا مساغ لہ ولا مجال لمنع فرعیۃ الاتصاف بہذا المعنی علی ثبوت الموصوف اذ الانضمام فرع المنضم الیہ قطعا ولا لتجویز الاتصاف بہذا المعنی فی الخارج بما لیس فی الخارج فسقط ایرادہ الاول ضرورۃ فرعیۃ الاتصاف بہذا المعنی علی ثبوت الموصوف والثانی اذ لا ریب فی کذب الحکم بعروض الموجود والوجود بہذا النحو للمهیۃ فی نفس الامر والثالث اذ لا یلزم من عدم کون الوجود والموجود عارضا بہذا المعنی للمهیۃ فی نفس الامر ان یکون ذاتیا للمهیۃ والخامس اذ عدم عروض الاعتباریات بہذا المعنی فی نفس الامر ملتزم والسادس لابتنائہ علی تعمیم الاتصاف من الانضمامی والانتزاعی بقی الرابع فستعرف حالہ عنقریب ومعاصرہ انکان یزعم نفی الانتزاع والانضمام عن الوجود وسائر الامور الاعتباریۃ فقد ارتکب شططا ضرورۃ انہا امور منتزعۃ عن المهیات قطعا وصحۃ الانتزاع لیست فرعا علی وجود المنتزع منہ بل غایۃ الامر الاستلزام ولیست تستلزم وجود المنتزعات فی الخارج بل تنافیہ بل لو کانت موجودۃ فی الخارج لم تکن منتزعات فلا شک فی کون الوجود و نظائرہ عارضۃ للمهیۃ فی نفس الامر بمعنی کون الماہیۃ مصححۃ لانتزاعہا وکونہا مصححۃ لانتزاعہا ہو معنی اتحادہا مع الموجود والممکن ونظائرہما ولا ریب فی امتناع کذب القول بنفی عروض الوجود والموجود ونظائرہما للمهیۃ فی نفس الامر بہذا المعنی ولا فی ان ما یصدق علی نفس الشئ ولا یکون

عارضا له في نفس الامر بالمعنى الاعم من الانضمام والانتزاع يكون ذاتيا له ولا في ان عاقلا لا يجزم على نفي اتصاف المهية بهذا المعنى
في نفس الامر بالامكان ونظائره ولا في ان المعدوم الخارجي لا يتصف بالصفات الانضمامية حتى يثبت وجوده في الذهن بل شك فيها
ولا في ان صدق مشتقات هذه الامور يستلزم لصحة انتزاع مبادي الاشتقاق عما يصدق هي عليه فالايرادات المذكورة
على هذا التقدير واردة عليه قطعا فالنزاع انما يؤول الى اطلاق لفظ الاتصاف والعروض والقيام بقي الكلام في ان القوم
هل يطلقون تلك الالفاظ على المعنى العام الشامل للانضمامي والانتزاعي ام يخصونها بالانضمامي فقطعا الظاهر من كلماتهم
هو الاول لانهم عرفوا العرض بالقائم بالغير وبما يوجد في الغير وبما يحل في الغير وبما يكون ناعتا للغير وبما يكون عارضا للغير ثم
يقسمونه الى المقولات النسبية وغيرها وظاهر ان المقولات النسبية ليست عارضة ولا قائمة عروضا وقياما انضماميا ولا هي
موجودة في الغير بوجود غير وجوده ولا هي ناعتة لها نعتا انضماميا وما يدل على ذلك من كلماتهم اكثر من ان يحصى واظهر من ان
يخفى والنزاع في ذلك لا يرجع الى كثير طائل بقي ههنا كلام يتعلق بالمعاني في كلام المتخاصمين اما في كلام الصدر فهو انه زعم
ان الموجود ليس عارضا في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني وهذا غير صحيح على اصطلاحاتهم لانه ان اراد بالعارض القائم المنضم
فلا ريب في ان الموجود ليس قائما بالمهية منضما اليها في الاعتبار الذهني ايضا كما انه ليس قائما بها منضما اليها في نفس الامر
اما في نفس الامر فلانه متحد مع المهية ولا قيام لاحد المتحدين بالآخر واما في الاعتبار الذهني فلان العقل اذا لاحظ المهية بذاتها ثم
لاحظ مفهوم الموجود كان الماهية والموجود كلاهما قائمين بالذهن لا ان المهية قائمة بالذهن ومفهوم الموجود قائم بالمهية منضم اليها
في الذهن حتى يكون الموجود عارضا بهذا المعنى للماهية في الاعتبار الذهني وان اراد بالعارض العرضي كان ذلك خلطا بين العروض
بمعنى القيام والعروض بمعنى كونه خارجا محمولا وهذا هو الايراد الرابع الذي اورده المحقق ولا مساغ لما توهمه الغياث المنصوري
دفعه من ان الموجود عارض قائم بالمهية في الاعتبار الذهني وخارج محمول على المهية في نفس الامر اذ قد عرفت ان الموجود غير قائم
بالمهية في الاعتبار الذهني ايضا فان زعم ان الموجود وان لم يكن قائما بالحقيقة بالماهية في الاعتبار الذهني لكن للعقل ان
يعتبره قائما بها وان كان هذا الاعتبار غير مطابق للواقع قلنا فكذا للعقل ان يعتبر الوجود قائما بها اعتبارا غير مطابق للواقع فلا وجه
لنفي عروض الوجود للمهية في الاعتبار الذهني واثبات عروض الموجود فيه لها ثم في كلامه شيء آخر وهو ان الوجود عنده ليس
عارضا للمهية ولا عرضيا لها ولا ذاتيا لها ولا متحدا معها اصلا لا في نفس الامر ولا في الاعتبار الذهني فاذن لا علاقة له اصلا فهو
منفصل محض عنها فلا معنى لاضافة الوجود اليها وكذا الحال في الامكان ونظائرهما وقوله بتقدم الوجود المصدري على الماهيات
وفعليتها فخارج عن دائرة العقل فلا يلتفت اليه واما في كلام المحقق فلان فيما ذكره من المحيص من الوجه السادس وجوها من
الخلل اما اولا فلان قوله وليس في القسم الثالث للمشتق مبدء قائم بذلك الشيء قياما خارجيا ان اراد به انه ليس في هذا القسم

للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ قیاما انضمامیا فمسلم لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکون فی ہذا القسم للمشتق مبدء اصلا لا مبدء قائم
قیاما انضمامیا ولا مبدء قائم قیاما انتزاعیا حتی یصح قولہ بل ینتزع منہا اضافۃ الی مفہوم المشتق وان اراد بہ انہ لیس فی ہذا القسم
للمشتق مبدء قائم بذلک الشئ اصلا لا قیاما انضمامیا ولا انتزاعیا فمم بل الوجود قائم بالمہیۃ قیاما انتزاعیا وصدق الموجود علی شئ
مستلزم لقیام الوجود قیاما انتزاعیا فصدق المشتق ہہنا بسبب کون ما صدق علیہ بحیث یصح انتزاع مبدء الاشتقاق منہ وہذا
القیام لیس متاخرا عن صدق المشتق بخلاف انتزاع مفہوم الموجودیۃ مثلا فانہ متاخر عن صدق المشتق واما ثانیا فلان قولہ
بما المراد بالوجود والامکان فی غایۃ السخافۃ فان مفہوم الموجودیۃ غیر مفہوم الوجود ومفہوم الممکنیۃ غیر مفہوم الامکان اذ الموجودیۃ
والممکنیۃ مشتملان علی المفہوم المشتق للموجود والممکن بخلاف الوجود والامکان واما ثالثا فلان ما ذکرہ تسلیم لصدق المشتق بدون
قیام مبدء الاشتقاق کما ادعاہ معاصرہ واما رابعا فلان قولہ فان معنی الموجودیۃ کون الشئ فردا من الموجود غیر سدید والصحیح
ان معنی الموجودیۃ کون الشئ موجودا واما خامسا فلان ہذا المحقق قال فی موضع من الحواشی الجدیدۃ ان الموجود ما قام بہ الوجود
اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا آئلا الی سلب القیام بالغیر والممکنات موجودۃ بمعنی ما قام بہ الوجود قیاما حقیقیا والواجب موجود
بمعنی ما قام بہ الوجود قیاما مجازیا وہذا مخالف لما ذکرہ ہہنا من ان الموجود لیس لہ مبدء قائم بل ینتزع العقل اضافۃ الی مفہوم
المشتق وتلک الاضافۃ لیست مبدء للمشتق حقیقۃ بل ہی نسبۃ الیہ واما ما اوردہ علیہ الغیاث من ان صحۃ الانتزاع یجری
فی الذاتیات والعرضیات مشتقۃ کانت او غیر مشتقۃ والاختصاص لذلک بالمشتق فغیر ضار اذ اختصاص ذلک المعنی
بالمشتق مما لم یدعہ المحقق حتی یضرہ عدم اختصاصہ بہ ہذا وانما فصلنا الکلام فی المحاکمۃ بین المحقق ومعاصرہ لان الناظرین
فی کلامہما لم یتدبروا بحقیقۃ الامر ولم یتفطنوا لکنہ السر فنکبوا عن الصراط فوقعوا فی التفریط والافراط ولم یتجنبوا عن ورطات الاغلاط وہم
مولی الحکمۃ وولی العصمۃ القول الخامس ما ارتکبہ البعض من ان الاتصاف بالوجود خارجی ان الوجود ممتاز عن المہیۃ فی
الخارج واستدلوا علیہ بوجوہ الاول ان الوجود اما ان یثبت للمہیۃ فی الخارج اولا علی الثانی کانت الماہیۃ عاریۃ فی الخارج
عن الوجود فلا یکون الماہیۃ موجودۃ فی الخارج وعلی الاول کان الموجود غیر ذلک الشئ فی الخارج فالوجود ممتاز عن المہیۃ فی
الخارج فالماہیۃ متصفۃ فی الخارج بوجود ممتاز عنہا فی الخارج وہو المطلوب قلنا الوجود یثبت للماہیۃ فی الخارج بمعنی انہ یصح
ان ینتزع عنہا فلا یکون ممتازا عنہا فی الخارج والثابت للشئ فی الخارج لا یلزم ان یکون ممتازا عنہ مطلقا بل اذا کان ثبوتہ
للشئ بمعنی انضمامہ الیہ وہہنا لیس کذلک واجاب عنہ السید المحقق قدس اللہ سرہ بان الوجود وان لم یثبت للمہیۃ فی الخارج
لکن یثبت لہا فی حد نفسہا الوجود الخارجی فتکون موجودۃ فی الخارج لان للوجود الخارجی ما یکون الخارج ظرفا لوجودہ ولا یلزم
من ذلک ان یکون ظرفا لوجود وجودہ حتی یکون وجودہ موجودا خارجیا ولا ان یکون ظرفا لاتصافہ بالوجود اذ اللازم کون الموصوف ثابتا

فيه قبل الاتصاف به لان الاتصاف بصفة فرع وجود الموصوف انت تعلم انه اذا لم يثبت الوجود للمهية في الخارج لا انضماما ولا
انتزاعا لم يصح ان ينتزع عنها الوجود ولم يكن ذاتها في الخارج مصححة لانتزاعه ولم يصح الحكم بان الوجود الخارجي ثبت لها في
حد نفسها فاذن الخارج ظرف لاتصافها بالوجود كما سبق ولا يلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف بل لما عرفت من ان
الاتصاف ليس فرعا لوجود الموصوف بل غاية الامر الاستلزام نعم الخارج ليس ظرفا للوجود الوجود اذ وجود الصفة في ظرف الاتصاف
غير لازم فالحق ماذكرنا ولا تلتفت الى ما يقال من انه لا يلزم من عدم كون المهية متصفة في الخارج بالوجود عدم موجوديتها فان الموجودية
غير الاتصاف بالوجود وذلك لما عرفت من ان الموجودية عبارة عن الاتصاف بالوجود الثاني وهو قريب من الاول بانه اذا لم
يكن الماهية متصفة في الخارج بالوجود كان الوجود الخارجي مسلوبا عنه في الخارج وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج ظرف لاتصافها
بالوجود لا على ان الوجود ممتاز عن المهية في الخارج وما قيل من انه ان اريد بمسلوبية الوجود الخارجي عن المهية في ظرف الخارج عدم
اتصافها به في ظرف الخارج فاللزوم مسلم وبطلان اللازم ممنوع كيف وهو عين محل النزاع وان اريد به عدم كون المهية موجودة
في الخارج فاللزوم ممنوع ساقط اذ المراد هو الاول وظاهر ان الخارج اذا لم يكن ظرفا لاتصافها بالوجود لم يصح الحكاية عن الخارج
بان الماهية موجودة فيه كيف ولو كان مطابق هذه الحكاية هو الخارج كان الخارج ظرف الاتصاف اذ ظرف الاتصاف هو ظرف
مطابق الحكم على ما سبق تحقيقه وكذا ما قيل من ان الاتصاف بالوجود غير الموجودية فلا يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف
بالوجود عدم كونه ظرفا للموجودية وذلك لما عرفت من ان الموجودية هي الاتصاف بالوجود الثالث ان ظرف الاتصاف بالوجود
الخارجي لو لم يكن هو الخارج وكان هو الذهن لزم ان يكون الماهية في الذهن موجودة خارجية وهذا ايضا انما يدل على ان الخارج
ظرف للاتصاف بالوجود لا على انه ظرف لوجود الوجود حتى يكون الوجود ممتازا عن الماهية في الخارج وما اورد عليه من انه لا
يلزم من عدم كون الخارج ظرفا للاتصاف بالوجود ان لا يكون ظرفا لموجوديتها ساقط لما عرفت مرارا من ان الموجودية هي الاتصاف
بالوجود وكذا ما قيل من انه لا استحالة في اللازم لجواز ان يكون شئ واحد مما يترتب عليه الآثار ولا يترتب عليه بحسب الوجودين و
ذلك لان كون شئ واحد بعينه موجودا بوجودين خارجي وذهني صريح الاستحالة وكذا ما قيل من ان معروض الوجود في الذهن هو
الماهية الكلية ويجوز ان يكون هي بعروض الوجود الخارجي الذي هو مساوق للتشخص الخارجي موجودة خارجية وذلك لان ما هو
معروض للوجود بتشخص ذهني لا يحتمل لان يعرضه التشخص والوجود الخارجيان وكذا ما يتوهم من انه لا ضير في كون شئ واحد موجودا
خارجيا وذهنيا اذ الحاصل في الحواس هو الهوية وذلك لان حصول الهوية الخارجية في الذهن والحواس بعينها صريح البطلان
كما سيأتي ان شاء الله تعالى الرابع انه لو كان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الذهن دون الخارج توقف موجودية الماهية في
الخارج على تعقل ذلك الشئ ووجوده في العقل وهذا ايضا انما يدل على ان ظرف الاتصاف بالوجود الخارجي هو الخارج لا على

ان الوجود ممتاز عن موصوفه فی الخارج وما قیل من ان البطلان اللازم ممنوع لجواز ان یکون وجود المهیات فی المبادی العالیة شرطا فی موجودیة الماهیات فی الخارج ولا ضیر فیه ساقط اذ نسوق الکلام فی اتصاف تلک المبادی بالوجود الخارجی فلیس فوقها عقل یکون وجودها فیه شرطا لاتصافها بالوجود الخارجی وفی اتصاف الجزئیات المادیة بها اذ لا وجود لها فی المبادی العالیة وکذا ما قیل من ان الاتصاف بالوجود غیر الموجودیة فلا یلزم من توقف اتصاف الماهیات بالوجود علی وجودها فی العقل توقف موجودیتها علیه وذلک لما عرفت من ان الموجودیة هی الاتصاف بالوجود الخامس انه قد اشتهر فیما بینهم ان تاثیر الجاعل فی الاتصاف بالوجود فلو کان ظرف الاتصاف به هو الذهن لزم توقف التاثیر علی حصول الماهیة فی الذهن وهو خلاف الضرورة قلنا هذا مبنی علی طریقة الجعل المؤلف وقد ابطلناه فی ما سبق وما قیل من ان مرادهم بکون التاثیر فی الاتصاف ان التاثیر فی الموجودیة والاتصاف الذی فیه الکلام غیر الموجودیة ساقط بما عرفت مرارا من ان الاتصاف الذی فیه الکلام هو الموجودیة لا غیر وما قیل من ان ما لزم فی هذا الوجه لازم علی من قال ان اثر الجاعل هو الاتصاف سواء کان ظرفه الخارج او الذهن ضرورة ان التاثیر لا یتعلق بالمعدوم المحض فلا بد له من تحقق ما اما فی الخارج وهو باطل لان الاتصاف اضافة ولا تحقق للاضافات فی الخارج اتفاقا او فی الذهن فالمحذور اعنی توقف التاثیر علی حصول الماهیة فی الذهن لازم قطعا فلا دلالة لهذا الوجه علی کون الاتصاف خارجیا فقد اجیب عنه بان القدر الضروری ان التاثیر لا یتعلق بالمعدوم المحض الذی لا یکون الواقع ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فالاتصاف بالوجود لما کان خارجیا کان الخارج ظرفا لنفسه وان لم یکن ظرفا لوجوده فیصح علی هذا التقدیر ان یکون الاتصاف اثر الجاعل بخلاف ما اذا کان للاتصاف بالوجود ذهنیا اذ ح لا یکون الخارج ظرفا لنفسه ولا ظرفا لوجوده فلا یصح علی هذا التقدیر ان یکون اثر الجاعل والحق ما حققنا سابقا فی فاتحة مبحث الجعل من ان الوجود لو کان صفة منضمة فی الخارج الی الماهیة کان اثر الجاعل انضمام الوجود الی المهیة وهو علی هذا التقدیر انضمام خارجی طرفاه اعنی المنضم والمنضم الیه متحققان فی الخارج وهو المعبر عنه بالاتصاف ولو کان انتزاعیا کان اثر الجاعل منشاء انتزاعه وهو نفس الماهیة بلا امر زائد علیها اصلا لا اتصاف الماهیة بالوجود اذ لیس علی هذا التقدیر فی الواقع شیئان مجعول ومجعول الیه فعلی التقدیر الاول یکون الحق هو الجعل المؤلف وعلی الثانی یکون الحق هو الجعل البسیط فان کان مقصود المستدل بهذا الوجه ان اثر الجاعل انضمام الوجود الی الماهیة فلو لم یکن فی الخارج انضمام الوجود الی الماهیة لزم توقف التاثیر علی حصول الماهیة فی الذهن کان مقتضی دلیله ان الوجود صفة منضمة فی الخارج الی الماهیة ولم یلزم علیه ان المحذور لازم علی تقدیر کون الاتصاف خارجیا ایضا کما زعمه المورد اذ علی تقدیر کون الاتصاف خارجیا علی النحو الذی اراده المستدل اعنی علی تقدیر کونه انضماما خارجیا یتحقق فی الخارج منضم الیه ومنضم ویکون الوجود المنضم الی الماهیة او الماهیة المنضم الیها الوجود اثرا للجاعل ولا یکون اثره نفس المهیة فقط بخلاف ما اذا کان الاتصاف غیر الانضمامی الخارجی اذ علی هذا التقدیر یکون اثره نفس

الماهية المتقررة في الواقع التي هي منشاء انتزاع الوجود ومصداق الاتصاف بالوجود فلا يكون الجعل مؤلفا اذ اثره ح امر واحد
والجعل المؤلف يستدعي امرين مجعولا ومجعولا اليه فيكون الجواب عن دليله بما ذكرناه من انه مبني على القول بالجعل المؤلف وهو
فاسد وانكان مقصوده اثبات ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود على تقدير كونه انتزاعيا هو الخارج بان تاثير الفاعل في الاتصاف
فلو كان ظرفه الذهن توقف التاثير على حصول الماهية في الذهن كان كلامه خبطا ظاهرا اذ على تقدير كون الوجود انتزاعيا
لا يكون اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود بل نفس الماهية ولا يتاتى على هذا التقدير القول بالجعل المؤلف سواء قيل بان ظرف
الاتصاف بالوجود هو الخارج او قيل بان ظرفه هو الذهن ولا يكون على هذا التقدير كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف الخ مصحح
للقول بالجعل المؤلف كما يدل عليه ظاهر كلام المجيب وكانك بما تلونا عليك من التفاصيل في هذا الباب في مباحث الجعل
مستغن عن تكريرها في هذا المقام والعجب ان السيد المحقق ذهب الى الجعل المؤلف ظن ان اثر الجاعل هو الاتصاف بالوجود مع
ذهابه الى ان الخارج ليس ظرفا لوجود الوجود ولا للاتصاف بالوجود ولم يتفطن ان تعلق الجعل المؤلف بالماهية في الخارج يستدعي
امرين في الخارج للماهية والوجود المنضم اليها فاذا لم يكن الوجود موجودا في الخارج ولم يكن الخارج ظرفا للاتصاف لم يكن اثر
الجاعل في الخارج الا نفس الماهية فيكون الجعل بسيطا لا مؤلفا هذا كله تفصيل ما دار من الكلام بين الاعلام في هذا المقام مع
ما له وما عليه من الرد والابرام المنقص والاحكام واما التحقيق الذي عولنا عليه وقادنا البرهان اليه يستدعي تمهيد مقدمة وهو ان
الوجود ليس صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية بل هو نفس صيرورة الماهية فهو منتزع عن نفس الماهية بلا امر زائد
عليها وانضياف معنى اليها ونسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان وقد حققنا ذلك
فيما سبق حيث حققنا ان الوجود نفس الماهية كما هو مذهب الاشاعرة وقد اعترف بذلك المحقق الدواني وصاحب الافق المبين
لكنهما زاغا عن الحق قليلا فان صاحب الافق المبين فرق بين نسبة الوجود الى المهية وبين نسبة الانسانية الى الانسان بان
مصداق الوجود هي نفس المهية من حيث الاستناد الى الجاعل حيثية تعليلية ومصداق الانسانية هي نفس الماهية بلا حيثية
اصلا ولم يدر ان مصداقهما هي الماهية المتقررة واستنادها الى الجاعل هو استناد مصداق الانسانية والوجود الى الجاعل
بلا فرق فالوجود والانسانية سيان في هذا الحكم ايضا وقد فصلنا القول في ذلك فيما سبق فلا نعيده والمحقق الدواني فرق بينهما
بان ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته او آثاره الى غير
ذلك وهذا الفرق ايضا غير معقول اذ الوجود ليس من الاضافات حتى يتوقف انتزاعه عن الذات على ملاحظة امر آخر فاذن
حال الوجود بالنسبة الى المهية وحال الانسانية بالنسبة الى الانسان حال واحدة وكما ان للانسانية مفهوم منتزع ومصداق
منتزع منه هو نفس حقيقة الانسان كذلك للوجود مفهوم منتزع ومصداق منتزع منه هو نفس ذات الانسان فالاتصاف

الانسان بالانسانية واتصاف الانسان بالوجود فى سبيل احد وكما ان الانسان ليس انسانا لقيام معنى الانسانية المنتزع عنه بالذهن كذلك ليس هو موجودا لقيام معنى الوجود المنتزع عنه بالذهن فان قيام معنى الانسانية والوجود بالذهن مع ملاحظة ذات الانسان ومعنى الانسانية والوجود واسناد الذهن معنى الانسانية والوجود الى ذات الانسان كذلك لغو فى كون الانسان انسانا وموجودا وكما انه ليس بين ذات الانسان ومعنى الانسانية فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الانسانية فى الواقع قائما بذات الانسان وذات الانسان فى الواقع معروضة لصفة الانسانية اذ ليس فى الواقع امران اثنان احدهما ذات الانسان والثانى معنى الانسانية فكذلك ليس فى الواقع بين ذات الانسان ومعنى الوجود فى الواقع ارتباط بان يكون معنى الوجود فى الواقع قائما بذات الانسان اذ تحقق هذا الارتباط فرع الاثنينية بين الماهية والوجود فى الواقع ولا اثنينية بينهما فى الواقع وكما انه لا يعقل لذات الانسان فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الانسانية بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للانسان كذلك لا يعقل لذات الانسان مثلا فى الواقع مرتبة تكون فيها خالية عن الوجود بان لا يكون فى تلك المرتبة مصداقا للموجود ومصححا لانتزاع الوجود كيف ولو كان للمهية فى الواقع مرتبة يكون هى فيها خالية عن الوجود ولا تكون فيها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه فالماهية فى المرتبة المتاخرة عن تلك المرتبة اعنى بالمرتبة المتاخرة المرتبة التى تصير المهية فيها مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه ان كانت كما كانت فى المرتبة السابقة كان صحة انتزاع الوجود عنها فى المرتبة المتاخرة دون المرتبة السابقة ترجيحا بلا مرجح وان خلطت فى المرتبة المتاخرة بمعنى آخر لم يكن نفس الماهية مصححة لانتزاع الوجود وهو باطل اذ قد ثبت بالبراهين القاطعة ان مصحح انتزاع الوجود نفس الماهية بلا امر زائد نعم لنفس المهية التى هى منشأ لانتزاع الوجود تقدم على المفهوم الانتزاعى للوجود تقدم المصداق على الصادق وتقدم المحكى عنه على الحكاية وقد فرغنا عن تحقيق ذلك كله فى مباحث الجعل اذا تمهد هذا فنقول ان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شئ لشئ فى الواقع بان يكون فى الواقع شيئان احدهما ثابت والآخر مثبت له فذلك انما يتصور فى الاوصاف الانضمامية الواقعية كالسواد والبياض اذ فى الواقع هناك شيئان احدهما الموصوف المعروض كالثوب وثانيهما الوصف العارض كالبياض فليس للماهية اتصاف فى الواقع بالوجود بهذا المعنى لا فى الخارج ولا فى الذهن اذ ليس فى الواقع شيئان المهية والوجود حتى يتصور بينهما الاتصاف والعروض واذا حصل الوجود والمهية فى الذهن فهما موجودان منفصلان قائم كل واحد بالذهن وليس الوجود قائما بالماهية فى الذهن حتى يتوهم ان الماهية متصفة فى الذهن بالوجود بهذا المعنى فالحق على هذا التقدير ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق الدوانى لكن الموجود ايضا ليس عارضا بهذا المعنى فى الذهن للمهية كما توهمه اذ كما ان الوجود ليس منضما الى الماهية قائما بها لا فى الخارج ولا فى الذهن كذلك الموجود ايضا ليس منضما اليها قائما بها لا فى الخارج ولا فى الذهن وما زعمه الخوانسارى من ان الوجود عارض بهذا المعنى فى الواقع للمهية وان الماهية خالية عنه فى

الواقع فان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع وان الاتصاف بالوجود والصفات السابقة عليه من اقسام الاتصاف بهذا المعنى في غاية السخافة اما اولا فلما بينا من ان الوجود ليس عارضا بهذا المعنى في الواقع للماهية اصلا كيف والاتصاف بهذا المعنى يقتضي التغاير والتمايز بين الموصوف والصفة والوجود ليس ممتازا عن الماهية في الواقع واما ثانيا فلما حققنا في التمهيد من انه ليس للمهية في الواقع مرتبة يكون هي خالية عن الوجود ولا تكون مصححة لانتزاعه في تلك المرتبة واما قوله بان الاتصاف الواقعي يستدعي ان يكون المثبت له خاليا عن الثابت في الواقع فسلم لكن ليس للمهية اتصاف واقعي بهذا المعنى بالوجود والصفات السابقة عليه وتجويزا ان يكون للمهية في الواقع مرتبة لا يكون هي فيها مصححة لانتزاع الوجود ونظائره كتجويز ان يكون لحقيقة الانسان في الواقع مرتبة لا يكون هي فيها مصححة لانتزاع الانسانية فان كان مراده بخلو المهية عن الوجود ونظائره في الواقع ان المهية موجودة في الواقع وليس الوجود ونظائره بحذائها موجودة بانفسها في الواقع فلا يخفى ان الماهية خالية عن الوجود ونظائره في الواقع بهذا المعنى ازلا وابدا وليس الوجود ونظائره عارضة للماهية عروضا يقابل هذا المعنى من الخلو اصلا وما افاده مولانا خاتم الحكماء من ان الخوانساري ان اراد بخلو الماهية الموصوفة عن الصفة ان لا يكون الصفة عينه ولا ذاتيا له فهذا المعنى متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجوبه وان اراد به ان لا يعرض لها الصفة في نفس الامر فهذا باطل والا لكان عروض الصفة لها اجتماع النقيضين لا يحصل معناه اذ الاتصاف الواقعي عند الخوانساري عبارة عن ثبوت شيء لشيء في الواقع ولا ريب في ان الاتصاف بهذا المعنى يستدعي ان يكون لذات الموصوف في الواقع مرتبة لا تكون فيها متلبسة بالصفة ومطابقا للحكم بها ثم بعد تلك المرتبة تصير متلبسة مصداقا للاتصاف بها ولا شك في ان هذا المعنى غير متحقق في الاتصاف بالوجود الخارجي ووجوبه فان مصداق الوجود الخارجي ووجوبه عين حيثية الموصوف ولا يلزم من عروض الصفة للموصوف بعد مرتبة خلوه عنها اجتماع النقيضين او الخلو عنهما في مرتبة والاتصاف بها في مرتبة اخرى ثم لما كان الوجود بحسب المصداق عين الماهية كما ان الانسانية بحسب المصداق عين حقيقة الانسان لم يصح تجويز خلو المهية عن الوجود في الواقع بمعنى ان الوجود ليس عينها كما لا يصح تجويز خلو الانسان عن الانسانية بمعنى ان الانسانية ليست عينه وان اريد بالاتصاف والعروض ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية بحيث يكون لهذا الثبوت الذي هو في مرتبة الحكاية منشأ واقعي فهو يحتمل معنيين الاول ان يكون في الواقع ثبوت شيء لشيء ويحكى عنه بثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية الذهنية كما يحكى عن ثبوت السواد للجسم في الواقع في مرتبة الحكاية الذهنية بثبوت السواد للجسم فعلى هذا التقدير ايضا لا ثبوت للوجود للمهية ولا اتصاف لها به الثاني ان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية الذهنية بثبوت الوصف له في الملاحظة الذهنية فهذا المعنى من الاتصاف متحقق في جميع القضايا في مرتبة الحكاية اذ الذهن

يحكم بثبوت المحمول للموضوع في جميع القضايا والاتصاف بهذا المعنى متحقق بين الماهية والوجود المطلق والوجود الخارجي والوجود الذهني اذ الذهن يحكم على الماهية بانها موجودة في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن فيتحقق في مرتبة الحكاية الذهنية ثبوت الوجود للمهية ولهذا الثبوت الذهني منشأ في الواقع وهي نفس الماهية الموجودة في نفس الامر وفي الخارج او في الذهن الا ان هذا الثبوت ليس في مرتبة المحكي عنه والمصداق بل في مرتبة الحكاية الذهنية فقولنا المهية موجودة في الخارج او في نفس الامر او في الذهن ليس حكاية عن هذا الثبوت الذهني حتى يكون تلك القضايا باسرها ذهنية كما زعمه المحقق الدواني واتباعه فان ثبوت كل وصف خارجيا كان او ذهنيا لموصوفه في مرتبة الحكاية الذهنية لا محالة انما يكون في الذهن فلو استوجب كون هذا الثبوت ذهنيا كون القضايا التي يحكم فيها بهذا الثبوت ذهنية لزم ان يكون جميع القضايا ذهنية بل مناط كون القضية خارجية او ذهنية او حقيقية نحو تحقق مصداقها لا الثبوت الذي في مرتبة الحكاية الذهنية فمنشأ هذا الثبوت ومصداقه ان كان في الخارج كان هذا الثبوت والاتصاف خارجيا والقضية المشتملة عليه خارجية كقولنا الانسان موجود في الخارج فقد حكم بثبوت الوجود للانسان في الخارج وهذا الثبوت والحكم نفسه موجودان في الذهن في مرتبة الحكاية الذهنية لكن منشأه ومصداقه هي الماهية المتقررة في الخارج فيكون هذا الاتصاف خارجيا ويكون الخارج ظرفا لنفس هذا الاتصاف وان لم يكن ظرفا لوجوده وان كان منشأه ومصداقه في نفس الامر نسب هذا الاتصاف اليها ويكون القضية المشتملة عليه حقيقية كقولنا الشيء موجود وان كان منشأه ومصداقه في الذهن كقولنا مفهوم الزوجية موجود كان هذا الثبوت اتصافا ذهنيا والقضية المشتملة عليه ذهنية ويكون الذهن بما هو ظرف لمصداقه ظرفا لنفس هذا الاتصاف لا بما هو ظرف لمرتبة الحكاية ظرفا لوجود هذا الاتصاف فان فسر الاتصاف الواقعي بانه ثبوت شيء لشيء في الواقع بمعنى انه ثبوت شيء لشيء في مرتبة الحكاية بحيث يكون له منشأ في الواقع يصح عنه الحكاية بهذا الثبوت كان صحيحا ويجب ان يكون هذا الاتصاف بحسب مصداقه ذهنيا بل الامر فيه على التفصيل الذي ذكرنا ولا مجال للصدر المعاصر للمحقق الدواني لانكار اتصاف الماهية بالوجود والموجود في نفس الامر اذ هذا المعنى من الاتصاف لا يوجب ان يكون بين الموصوف والصفة والمعروض والعارض تمايز وتغاير في الواقع وبناء انكاره انما هو على ذلك لا سبيل للخواجه الى القول بتحقق مرتبة الخلو والاطلاق في كل اتصاف بهذا المعنى بل الاطلاق في الواقع انما يكون في الاتصاف بصفات الانضمامية والصفات الانتزاعية اللاحقة بعد تحقق الموصوفات لا في مطلق الاتصاف اذ هذا المعنى من الاتصاف يستدعي ان يكون الموصوف والصفة متمايزين في الملاحظة الذهنية وان يكون الموصوف في الواقع بحيث يصح عنه الحكاية بثبوت الصفة له ولا يستدعي خلو الموصوف واطلاقه عن الصفة في الواقع ولا يستوجب هذا الاتصاف ان يكون الموصوف في الظرف الذي هذا الاتصاف حكاية عنه متميزا عن الصفة غير مخلوط بها كما ظنه المحقق الدواني وان اريد بالاتصاف والعروض الواقعي ان يكون الموصوف

فی الواقع مطابقا للحکم بالصفة ومصداقا له سواء کان ذلک بانضمام الصفة الیه وبصحة انتزاعها عنه فلا ریب فی ان الماهیة متصفة
بالوجود فی الواقع بهذا المعنی وظرف هذا الاتصاف هو ظرف منشاء انتزاعه فان کان منشاء انتزاعه فی الخارج فهذا الاتصاف
خارجی وان کان فی الذهن فهو ذهنی وان کان فی نفس الامر فظرفه هو نفس الامر فالاتصاف بالوجود الخارجی خارجی وبالذهنی
ذهنی وبالمطلق واقعی ولا یستدعی هذا المعنی من الاتصاف خلو الموصوف عن الصفة فی الواقع کما لیطبه انحو السابق ولا کون
الموصوف متمیزا عن الصفة غیر مخلوط بها فی ظرف الاتصاف کما زعمه المحقق الدوانی ولا تغایر الموصوف والصفة وجودا کما توهم
الصدر الشیرازی ولا تقدم وجود المثبت له کما حسبه السید المحقق والعلامة القوشجی والذین یظنون ان ظرف الاتصاف بالوجود
الخارجی لیس هو الخارج منهم من یقول انه هو الذهن ومنهم من یتوهم انه نفس الامر لا الخارج ولا الذهن خالآخرون اهل الزاما
واسخف کلاما اذ ظرف الاتصاف بما کان هو نفس الامر ونفس الامر منحصر فی الخارج والذهن ولیس هو الذهن باعترافهم
فتعین ان یکون هو الخارج والاولون اما ان یریدوا ان الحکایة بکون الماهیة والحقیقة موجودة فی الخارج انما تتحقق فی الذهن
او ان الامتیاز بین الماهیة والوجود انما هو فیه او ان الحمل لصیف الماهیة بالوجود فی الخارج فذلک حق الا انه قلیل الجدوی
اذ لا یلزم من ذلک ان لا یکون القضیة القائلة الماهیة موجودة فی الخارج خارجیة صادقة ولا ان یکون الوجود الخارجی من
العوارض التی یکون مصداقها خصوص تقرر الموضوع فی الذهن واما ان یریدوا ان منشاء صحة انتزاع الوجود الخارجی من
مصداق الحکم به هو خصوص تقرر الموضوع فی الذهن فذلک باطل ببیانات سبقت ومن البین الواضح ان صدق قولنا
الله سبحانه موجود لیس مرهونا بذهن ولا ذاهن وایضا لا فرق بین ان یقال الماهیة موجودة فی الخارج وبین ان یقال
الماهیة متصفة فی الخارج بالوجود بمعنی انها فی الخارج بحیث یصح انتزاع الوجود عنها اذ صدق المشتقات التی مبادیها
انتزاعیة وان لم یکن منوطا بقیام مبادیها بموصوفاتها فی الواقع اذ لا قیام لمبادیها فی الواقع بموصوفاتها لکن لا شک فی
ان وجود مناشی انتزاع مبادیها فی الواقع ضروری لصدق المشتقات علی تلک المناشی ووجود تلک المناشی مصحح لانتزاع
تلک المبادی فصدق تلک المشتقات وصحة انتزاع تلک المبادی متساوقان ومن العجب ان المحقق الدوانی وصاحب الافق
المبین مع اعترافهما بان الموجود ما قام به الوجود اما قیاما حقیقیا او قیاما مجازیا بمعنی قیام الشیء بنفسه الذی مآله عدم القیام بالغیر
وان المهیات الممکنة موجودة بالنحو الاول والواجب سبحانه موجود بالنحو الثانی ومع اعترافهما بان المهیات الممکنة موجودة فی
الخارج یظنان ان المهیات الممکنة لیست متصفة فی الخارج بالوجود ولم یتفطنا ان القول بکونها موجودة فی الخارج انما معناه
ان الوجود قائم فی الخارج بها وان کان قیامه بها فی الخارج انتزاعیا فلا محید من القول بکون اتصاف الماهیة بها انتزاعیا
خارجیا وسیأتی ان شاء الله تعالی ما یزید به الحق وضوحا وصاحب الافق المبین فضوحا ثم ان ههنا بحثا آخر غامضا لعقل عنه

هو رأي المشاهير فضلا عن العامة والجماهير وهو انك قد عرفت ان معنى الوجود الحاصل في الذهن لا يوجد به الاشياء لانه قائم
بالذهن لا بالاشياء وقد حقق فيما سبق ان الاشياء والمهيات الموجودة في الخارج لا تحصل في الذهن بل الحاصل فيه اشباحها
فاذا تصور الانسان مثلا وحكم الذهن عليه بانه موجود فالحاصل في الذهن شبح الانسان وشبح الوجود لا الانسان نفسه ولا
الوجود نفسه فلا معنى لكون الانسان متصفا في الذهن بالوجود نعم في الذهن شبح الانسان وشبح الوجود فمعنى قولنا الانسان
موجود ان ما ينتزع عنه الشبح الاول هو ما ينتزع عنه الشبح الثاني في الخارج وليس نفس الماهية الانسانية في الذهن متصفة
بالوجود الخارجي نعم هذا التركيب الذهني حكاية عن الاتصاف الخارجي الذي مصداقه نفس المهية الانسانية المتقررة لا غير فانكشف
الحق عن افق البيان وانجابت ظلمات الريب والطغيان بقي فيما ذكرنا شبهة تكاد توسوس في صدور الناظرين وهي انه
لو كان نسبة الوجود الى المهيات قاطبة كنسبة الانسانية الى الانسان لزم ان تتشارك جميع المهيات الجوهرية والعرضية بل
الواجب سبحانه ايضا في حقيقة جامعة بينها يكون هي مصداق الوجود فنقول نعم الحق ان الوجود حقيقة جامعة بين الحقائق
هي مصداق الوجود وهذا انها واجبة الوجود لذاتها على ما يراه الصوفية الكرام والعلماء الاعلام لواهم التشفي دار السلام وقد استوفينا
الكلام فيما يتعلق بهذا المرام في المختصر الموسوم بالروض المجود المعقود في تحقيق حقيقة الوجود وقد كشفنا هناك ما عرض من الاوهام
للضعفاء الاغمار الهام ولقد ارخينا الزمام في هذا المقام اذ قد زلت فيه الاقدام وضلت فيه الافهام وطاشت السهام وحارت
عقول الحكماء العظام فقد كانت هذه المسئلة من غوامض مسائل العلم الاعلى وادق مباحث الفلسفة الاولى وعلي فزت
فيها بالفتح العلي بفضل ربي المفضل المنعام وله الحمد على ما له من الطول والانعام وبه الاستعانة وبحبله الاعتصام انه ولي
الافاضة والالهام المبحث الثاني في تحقيق ظرف الاتصاف بالوجوب فاعلم ان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود
حذو النعل بالنعل لان الوجوب عبارة عن ضرورة التقرر او الوجود بالذات او بالغير فهو ايضا ليس صفة انضمامية زائدة على ذات
الموصوف منضمة اليها في الخارج او في الذهن بل هو امر انتزاعي ومنشأ انتزاعه اما نفس الذات الحقة الواجبة لذاتها او الذوات
المتقررة بافاضة الجاعل فان اريد بالاتصاف والعروض الواقعي ان يكون في الخارج شيئان متمايزان احدهما معروض
والآخر عارض فليس اتصاف الحقائق بالوجوب اتصافا واقعيا ولا يمكن ان يتوهم ان لموصوفاتها في الواقع مرتبة يكون هي
خالية عنها في تلك المرتبة كما زعم الخوانساري اذ لا يتعقل للحقائق في الواقع مرتبة لا يكون هي واجبة فيها فالحق على هذا التقدير
ما ذهب اليه الصدر الشيرازي من ان الوجوب ليس عارضا للمهية في نفس الامر لا خارجا ولا ذهنا ولا فرق في ذلك الحكم بين
الوجوب وبين مفهوم الواجب كما زعمه هذا الذاهب من ان الواجب عارض للمهيات ذهنا بخلاف الوجوب كما عرفت مفصلا
في الوجود والموجود وان اريد به ان يكون الحقيقة في الواقع بحيث يصح انتزاع الوجوب عنها والحكاية عنها بانها واجبة فلا ريب في

ان مفهوم الوجوب ومفهوم الواجب عارضان للحقائق بهذا المعنى فى نفس الامر وفى الخارج بحيث ينتزع عنها معنى الوجوب ومفهوم الواجب ولا يتوقف صدق الواجب عليها وصحة انتزاع الوجوب عنها على حصولها فى الاذهان او ملاحظة العقل اياها بلحاظ هو ظرف الخلط والتعرية حتى يظن ان ظرف الاتصاف بالوجوب هو الذهن وان الوجود الذهنى شرط لعروضه وان القضايا المعقودة ليست بتية خارجية وقد اسبغنا الكلام فى ذلك كله فى المبحث الاول فان الاتصاف بالوجوب كالاتصاف بالوجود سواء

ثم لا اشكال فى الاتصاف بالوجوب اللاحق واما فى الاتصاف بالوجوب السابق ففيه وجوه من الاشكال منها ان الوجوب السابق عندهم مقدم على تقرر الممكن ووجوده ولذا سمى بالوجوب السابق مع انه لا يعقل تقدم الصفة على تقرر موصوفها ووجوده وكيف يحكم اولا باتصاف الماهية بالوجوب ثم بتقررها وصدورها عن الجاعل مع انه لا ماهية قبل الجعل والتقرر ولا يجدى القول بان سبق الوجوب على التقرر والوجود ليس زمانيا وانما هو بالذات لان سبق الانتزاعيات على مناشئها والكائن بالذات غير معقول

اجاب عنه صاحب الافق المبين بوجوه الاول ان من الصفات العينية بالقياس الى موصوفاتها ما يتقدم على الموصوف باحد الاعتبارات وذلك فى الصورة بالقياس الى الهيولى فانها من حيث هى صورة شخصية حالة فى الهيولى متاخرة عنها ومن حيث انها صورة متقدمة عليها مقومة اياها فكذلك فليكن فى الصفات العقلية ما على تلك الشاكلة كالوجوب وقد علمت انه يشبه الصورة من جهة فوجوب كل ماهية من حيث هو تاكد الحقيقة والوجود وصف يعرض الماهية فى لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالماهية ومن حيث هو يستند هو والماهية الى العلة الجاعلة اثر الجاعل ومتقدم على الماهية فى الترتب عليه والصدور عنه لست اعنى بذلك ان هناك اثرين صادرين بل ان هناك صادرا واحدا بعد عن الجاعل فيجد العقل انه ماهية كالانسان مثلا وانه ممكن وانه واجب فى نفس الامر ويحكم انه يستند الى الجاعل الموجب من حيث نفس ذاته بما هو هو ومن حيث بحت فعليته لا بما يوصف بالامكان وانه بما هو واجب التجوهر فى نفس الامر اسبق فى الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو وبما هو واجب الوجود فى نفس الامر اسبق فى الاستناد اليه منه بحسب ما هو موجود فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتميز بعضها عن بعض محكوم عليها عند العقل بانها اولا واجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من حيثية كما ان الهيولى متصورة بهذه الصورة بما هى صورة ما من تلقاء المبدأ الجاعل فمتقومة الذات من جوده فمتصورة بهذه الصورة بما هى صورة بعينها من افاضته والفرق ان الهيولى والصورة متمايزتا الذاتين بحسب نفس الامر والوجوب ليس شيئا مباينا للماهية بل هو احد اعتبارات الماهية المجعولة فى لحاظ العقل واحد عوارضها العقلية والامكان الذى يشبه المادة من وجه متقدم فى قضاء العقل على استناد الماهية ووجوبها الى الجاعل لكنه ليس يستند الى الجاعل بل هو ليسية ضرورة الفعلية و البطلان بحسب نفس الماهية فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجعول متقدمة فى المعلولية

على سائر المراتب التي هي للمجعول في لحاظ العقل ولا يلزم من ذلك ان لا يتقدم على معروضه في العقل من حيث هو معروضه بحسب
الحصول بالفعل في لحاظ العقل فالمعلول من حيث الحصول بالفعل في لحاظ العقل في ذلك هو حيز للموصوفية والمعروضية متقدم
لامحالة نفس مهية المتقررة هناك على وجبية ومن حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر متقدم واجبية على نفس مهية المتقررة
من جود الجاعل في نفس الامر انتهى ونحن نقول ان كل ما ذكره سفسطة وخراف لا يستاهل ان يصغى اليه ما نولا فلان قياس
الصفات الانتزاعية على الصفات العينية فاسد لان الصفات العينية ممتازة في الوجود عن موصوفاتها فلها وجود غير وجود موصوفاتها
في الواقع فلا يستنكف العقل في بادی الرای عن تجويز ان يكون بعض الصفات العينية بحقائقها متقدمة على موصوفاتها متقومة لها
بخصوصياتها الشخصية متاخرة عن موصوفاتها متقومة بها بخلاف الصفات الانتزاعية لانها لا امتياز عن موصوفاتها بحسب الوجود
في نفس الامر اذ ليس لها وجود في نفس الامر وراء وجود موصوفاتها بل وجودها في نفس الامر هو وجود موصوفاتها فلا يعقل تقدمها على
موصوفاتها واما ثانيا فلان المقيس عليه اعنی سبق الصورة المطلقة على الهيولی كما يزعمه المشائية فاسد كما اشرنا اليه في المبحث
الاول حيث تكلمنا على كلام المحقق الدواني في ظرف الاتصاف بالوجود واما ثالثا فلان قوله فوجوب كل مهية الى قوله الصدور عنه
ليس تحته معنى لان الوجوب لما كان عبارة عن تاكد الحقيقة والوجود وصفا بعرض المهية في لحاظ العقل ويتاخر عنها تاخرا بالمهية كان
متاخرا عن الماهية باية حيثية اخذ لان الحيثية التي يتاخر بها عن الماهية اعنی حيثية انه تاكد الحقيقة والوجود هي حيثية نفس ذاته وهو
لا ينسلخ عن تلك الحيثية باي اعتبار اخذ وباية حيثية اعتبر فتجويز كون الوجوب متقدما على الماهية باعتبار ما تجويز لانسلاخ الوجوب عن كونه
تاكد الحقيقة والوجود في ذلك الاعتبار فانه بما هو تاكد الحقيقة والوجود متاخر عن المهية لامحالة كما اعترف به هذا القائل واما رابعا فلان
ما ذكره في بيان تقدم الوجوب على الماهية في الصدور عن الجاعل كله هذر لانه قد سلم ان هناك اثرا واحدا صادرا عن الجاعل فذلك
الاثر الواحد الصادر عن الجاعل بالذات ما نفس المهية فيكون الوجوب منتزعا عنها صادرا عن الجاعل بالعرض بعين صدور المهية عنه
بمعنى ان هناك جعلا واحدا متعلقا بالمهية نفسها اولا وبالذات وبالوجوب ثانيا وبالعرض ولا ريب في ان ما بالذات سابق على ما بالعرض
وما بالعرض متاخر عما بالذات فيكون نفس المهية بحسب نفس جوهرها اسبق في الاستناد الى الجاعل منها بما هي واجبة التجوهر وهو الحق
فيكون المتقرر المتاصل هو الوجوب ويكون المهية منتزعة عن الوجوب صادرة عنه بالعرض مع هذا سفسطة ظاهرة البطلان وقوله انه
بما هو واجب التجوهر في نفس الامر اسبق في الاستناد الى الجاعل منه بحسب نفس جوهر ذاته بما هو هو ضرب من الهذيان لان ما هو
واجب التجوهر في نفس الامر هو المهية فيكون محصله ان المهية بما هي واجبة التجوهر اسبق في الاستناد الى الجاعل من المهية بحسب
نفس جوهر ذاتها بما هي هي ولا يخفى انه هذر لان الماهية بما هي واجبة التجوهر متضمنة لنفس جوهر الماهية بما هي هي ولا يعقل ان يكون
الماهية بما هي معروضة لعارض سابقة في الصدور عن الجاعل على نفس جوهر الماهية واما خامسا فلان ما ذكره من التفصيل مختل

من كلام الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني حيث قال في بيان تقدم الوجوب السابق على المهية ووجودها انه قد صدر عن المبدأ الاول ولا امر واحد بسيط لا كثرة فيه بحسب الخارج وهو هناك عين الممكن بالذات والواجب بالغير والموجود والحقيقة المخصوصة ثم العقل يحلله ويفصله الى هذه الامور فالكثرة بتعمل العقل والواقع في الخارج واحد وبعد ما فصل العقل الى هذه الامور يحكم بتقدم بعضها على بعض آخر فيقول ما لم يكن ممكنا لم يكن واجبا بالغير وما لم يكن واجبا بالغير لم يكن موجودا وما لم يكن موجودا لم يكن حقيقة مخصوصة فالوجوب بالمعنى المصدري اعتباري ليس سابقا ومعنى الواجب احد تفاصيل المعلول وسبقه على الموجود والماهية انما هو في الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع هذا ملخص كلامه وهذا القائل قصر في نحالة الا انه لا يقول بتقدم الموجود على المهية ويقول بان اتصاف الماهية بالوجوب الواجب بحسب نفس الامر بخلاف الصدر الشيرازي فانه يعتقد ان الموجود متقدم على الماهية وان المهية غير متصفة بالوجوب اصلا الا خلاجا ولا وهنا بل تصفه بالواجب في الاعتبار الذهني الغير المطابق للواقع ثم هذا المقال مع ما فيه من الانتحال مختل غاية الاختلال لان قوله فاذن الواجب بحسب نفس الامر مرتبة من مراتب المعلول المجهول متقدمة في المعلولية على سائر المراتب التي هي للمجعول في لحاظ العقل هو فذلكة تطويلة وهو في غاية السخافة لانه ان اراد بالواجب بحسب نفس الامر مفهوم الواجب بحسب نفس الامر فلا ريب في انه ليس متقدما في المعلولية على نفس الماهية كيف ونفس الماهية منشأ انتزاعه ومنشأ الانتزاع سابق في المعلولية على المنتزع لان معنى معلولية المنتزع كون منشأ انتزاعه معلولا لا غير على ان هذا القائل معترف بتأخر هذا المفهوم الانتزاعي عن نفس الماهية المتقررة في لحاظ العقل فكيف يحكم بتقدم هذا المفهوم الانتزاعي عليها في المعلولية وان اراد منشأ انتزاع هذا المفهوم فهو اما نفس الماهية فلا معنى للحكم بتقدمه على نفس الماهية من حيث الاستناد الى الجاعل بحسب نفس الامر او امر زائد على المهية فاما منفصل عنها فلا يكون من تفاصيل المهية كما زعمه او منضم اليها فيكون فرعا للمهية لا متقدما عليها في المعلولية بل يكون مجعولا بعد مجعوليتها بجعل وراء جعلها او منتزع عنها فيرجع الى الشق الاول واما سادسا فلان قوله فالماهية بعد لحاظ الاعتبارات وتفصيلها وتميز بعضها عن بعض محكوم عليها عند العقل بانها والاواجبة التجوهر من تلقاء الجاعل الموجب ثم صادرة بنفسها منه فواجبة الوجود من تلقائه فموجودة من جهته ان اراد به ان العقل يحكم بان المهية واجبة التجوهر في الواقع قبل تقررها وتجوهرها وان هذا الحكم مطابق للواقع فالاشكال بحاله اذ لا يعقل واقعية الصفة لا سيما لو كانت انتزاعية قبل واقعية الموصوف وان اراد به ان العقل يحكم بذلك ولو حكما اختراعيا كاذبا فلا عبرة به اذ لم يكن الوجوب على هذا التقدير سابقا على جوهر الماهية وكان الحكم بسبقه عليها خياليا باطلا واما سابعا فلان قوله كما الهيولى متصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما من تلقاء المبدء الجاعل فمتقررة الذات من جوده فمتصورة بهذه الصورة بما هي صورة ما بعينها من افاضته اضحوكة للناظرين اذ لا يتصور ان تكون متصورة بالصورة المطلقة قبل تقررها اذ هي قبل التقرر لا شئ محض فاي شئ تصور بالصورة ثم الصورة المطلقة التي حكم بتصور الهيولى بها قبل تقررها اما ان تكون حالة في الهيولى او لا فان كانت حالة

فی الهیولی فکیف یتصور ان یکون الهیولی قبل تقررها محلا للصورة ولفظة قامئیته بان لحلول لا یعقل بدون المحل وان تقرر الحال
فرع تقرر المحل وان لم تکن حالة فی الهیولی لم یکن الهیولی متصورة بها وموصوفة بها واما ثانیا فلان قوله فالمعلول من حیث
الحصول بالفعل فی لحاظ العقل وذلک هو حیز الموصوفیة والمعروضیة یتقدم لا محالة فنفس ماهیة المتقررة هناک علی اجبیة فی
غایة السخافة لان ظرف الاتصاف بالوجوب لیس هو لحاظ العقل کما یتوهم لان الاتصاف بالوجوب اتصاف انتزاعی والماهیة
الحاصلة فی لحاظ العقل لیست مصححة لانتزاعه ولیست صحة انتزاعه عنها منوطا بحصولها بالفعل فی لحاظ العقل وقد اسبغنا الکلام
فی ذلک بما لا مزید علیه علی ان هذا القائل نفسه قال لعید هذا انه لیس من شرط هذا السبق وهذا الاتصاف یعنی سبق الوجوب والاتصاف
به ان تکیف لحاظ العقل شیئا من ذلک بالفعل بل انما مناط ذلک کون الشیء فی نفسه بحیث لو راعی لحاظ العقل ما یصلح بحسب حال نفسه
فی نفس الامر ان ینتزع منه ذلک بالفعل لیحکم به علیه انتهی وهذا صریح فی ان ظرف موصوفیة الماهیة بالوجوب السابق لیس هو لحاظ
العقل بل نفس الامر وبالجملة فجل ما ذکره خرافات لا یستحق ان یلتفت الیه فضلا عن ان یعول علیه الجواب الثانی ان کل ممکن فانما قبل
جعل الجاعل هیئة تقدیریة کالمستحیلات ثم بعد الجعل تنقلب تلک الی ماهیة حقیقیة ولیس تصور ذلک فی المستحیلات فاذن لم یحصل
لک ان تجعل الوجوب السابق قبل اعتبار تقرر هیئة الممکن متعلقا بمفهومه الذی یلحظ بازاء هیئة تقدیریة فیکون یجب فی لحاظ العقل
لذلک المفهوم بایجاب الفاعل بان ینقلب من هیئة تقدیریة الی هیئة حقیقیة فیجعل الجاعل الماهیة الحقیقیة فتتصف بوجوب التقرر
بحسب الاستناد الی الجاعل والتعلق به وتتصف ایضا بوجوب الوجود بالاستناد الیه فیصیر محکوما علیه بالوجوب لیعبر عن ذلک بالوجوب
السابق ثم یعرض الوجوب بحسب التقرر والوجود حال التقرر والوجود ویسمی الوجوب اللاحق انتهی وهذا اعجب عجاب فانه ان اراد ان
الوجوب السابق صفة للمفهوم الذی یلحظه العقل بالفعل بعد وجوده فی العقل کما یدل علیه قوله متعلقا بمفهومه الذی یلحظ بازاء هیئة
تقدیریة فذلک سخیف لان ذلک المفهوم موجود فی الذهن بوجود غیر وجود الماهیة فی الاعیان متقرر بتقرر غیر تقررها واجب بوجوب سابق
غیر وجوبها السابق فلا معنی لکون وجوبها السابق صفة لذلک المفهوم الذهنی علی ان الکلام فی الوجوب السابق لذلک المفهوم الذهنی
المتقدم علی تقرره ثم لا معنی لقوله فیکون یجب فی لحاظ العقل لذلک المفهوم بایجاب الفاعل ان ینقلب من هیئة تقدیریة الی ماهیة حقیقیة
اذ للحاظ العقل لا مدخل له فی وجوب انقلاب الهیئة التقدیریة الی الهیئة الحقیقیة بایجاب الفاعل لان الایجاب والوجوب من الواقعیات
التی لیست مرهونة باللحاظ العقلی والاعتبار الذهنی ولیس الوجوب منوطا بخصوص لحاظ الذهن وان اراد ان المتصف بالوجوب
السابق هی الماهیة التقدیریة فهذا افحش لان الهیئة التقدیریة لا شیء محض قبل التقرر فکیف یجوز اتصافها بالصفة واقعیة متحققة اعنی
الوجوب ولا یغنی تعبیر اللاشیء المحض بالهیئة التقدیریة شیئا الجواب الثالث ان الوجوب السابق علی تقرر هیئة الممکن انما یکون بالحقیقة
من اوصاف ذات الجاعل فاذا تمت متممات تحقق المعلولیة وجب للجاعل ان یبدع الهیئة ثم جعلها فتجوهرت فالعقل یلحظ الهیئة

المتجوهرة من جود الجاعل يقتضي انها في طباعها بحيث تستدعي ان يعرض لجاعلها اولا وجوب ان يبدعها ثم يجي تقررها بابداع
الجاعل اياها فتتصف بوجوب التقرر من جهة الاستناد الى الجاعل بوجوب لاليسية فيكون اليسا وهذا هو الوجوب السابق ثم
يلحقها بحسب تقررها واليسها في حال تقررها واليسها وجوب لاحق فاذن من لوازم الماهية كونها بحيث يجب مسبوقيتها بان يجب
للجاعل ان يبدع شيئا هو هي بعينها واتصافها بوجوب التقرر والاليس بحسب الاستناد الى الجاعل ريثما فعل بعينها وعروض هذا الوجوب
للجاعل معناه انه يصير محكوما عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ماهية المجعول اذا لوحظ شان الجاعل بالاضافة الى المجعول وبحسب
هذا المعنى عبر عنه بالايجاب فاذن هذا المعنى وجوب باعتبار وايجاب باعتبار آخر وايضا هو وصف عارض للجاعل باعتبار وللمجعول
باعتبار آخر وان المجعول من حيث هو مجعول نفس ذاته وسنخ حقيقته وجوهر ماهيته نعت من نعوت الجاعل وشان من شئونه
ووصف من اوصافه فلا تنقبضن من كون وجوبه قبل مرتبة التقرر مما يلحظ عروضه لذات الجاعل فالجاعلية والمجعولية ثم الارتباطات
الانفعالية الروحانية الملكوتية واقوى الاتصافات الاختصاصية العقلانية فلا يبعد ان يكون قيارتك اقرب اليك من طباعك
الى فؤادك ومن ذاتك الى نفسك ومن نفسك الى جدك بمرات لا متناهية ولا متناهية انتهى وحاصله ان الوجوب السابق عبارة
عن الايجاب فهو صفة للجاعل وهذا ماخوذ عن كلام الامام في المحصل حيث قال الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل
بعد ما لم يكن وكان صفة وجودية فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلا بد من شي آخر يعرض
له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر انتهى وتعقب عليه المحقق في نقد المحصل بان وجوب الممكن المقتضي لوجوده موقوف
بل لا يمكن ان يكون قائما بمؤثره لانه وصف للممكن ووصف الشي يستحيل ان يقوم بغيره والقائم بالمؤثر هو الايجاب لا الوجوب انتهى
وشنع عليه صاحب الافق المبين تشنيعا بليغا وقال اذ قد دريت سبق ذلك الوجوب على مرتبة التقرر ثم على مرتبة الوجود وكونه وصفا
للمؤثر وانه وجوب وايجاب باعتبارين وان الاثر اذ ما انشأه الجاعل وابدع حقيقته يقوم به الوجوب من جهة الجاعل في لحاظ العقل
كسائر الصفات العقلية فقد احطت خبرا بان هذا التشنيع ليس بسديد انتهى وانت تعلم ان تشنيع صاحب الافق المبين لا فضل له
على التحقيق والتطبيق لان الجاعل لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالايجاب وما ذكره من ان معنى عروض الوجوب للجاعل انه يصير محكوما
عليه بوجوب ان يصدر عنه نفس ماهية المجعول اعتراف بان الوجوب صفة لصدور ماهية المجعول عن الجاعل واما وصف الجاعل
بوجوب ان يصدر عنه ماهية المجعول فهو وصف له بحال المتعلق فلا يكون الوجوب صفة للجاعل حقيقة ضرورة ان الوجوب حقيقة
وصف لما هو الواجب حقيقة وهو صدور المجعول عن الجاعل لا نفس الجاعل واما وجوب ان يبدع الجاعل ماهية المجعول فهو
وصف للجاعل لكنه ليس هو الوجوب السابق الذي فيه الكلام ضرورة ان الكلام في الوجوب السابق الذي هو وصف للمجعول حقيقة ووجوب الابداع ليس
بالحقيقة وصفا له غاية الامر ان هذا المعنى ملازم للوجوب الذي هو صفة المجعول لكن ذلك لا يجدي شيئا اذ لا يلزم من ذلك ان يقوم الوجوب السابق الذي فيه

الکلام بالجاعل وما ذکر من ان المجعول بجوہر حقیقتہ نعت من نعوت الجاعل وشان من شئونہ الی آخرہ کلام شعری اذ لا ریب فی ان
ذات المجعول مباینۃ منفصلۃ عن ذات الجاعل فکیف یکون صفۃ المجعول قائمۃ بذات الجاعل وکون الجاعلیۃ والمجعولیۃ اتم
الارتباطات من جہۃ المجعول والجاعل لا یستلزم ان یکون ذات المجعول ہی بعینہا ذات الجاعل حتی یصح ان یکون صفۃ المجعول قائمۃ بذات الجاعل
فکلامہ احق بان یتعجب منہ من کلام الحکیم المحقق ثم ان الحکیم المحقق افاد فی جواب الاشکال ان الحق ان ذلک الوجوب امر عقلی کسائر
الصفات العقلیۃ ویکون قائما بالمتصور من الممکن عند الحکم بحدوثہ انتہی وظاہر فسادہ اذ اتصاف الممکن بالوجوب لیس مشروطا
بان یکون متصورا ولیس وجودہ الذہنی شرطا فی کونہ واجبا بل ربما یجب الممکن فیتقرر فیوجد ثم یتصور ویحکم علیہ بالحدوث قال المحقق
الدوانی فی الحواشی الجدیدۃ علی شرح التجرید التحقیق ان الاثر الصادر عن الفاعل ہو الذات والوجوب والوجود [illegible]
منہا لازمۃ لہا ولا یلزم تقدم الذات علیہا بالوجود فان التقدم ہو الامر المصحح لدخول الفاء التفریعیۃ ولا معنی لان یقال وجد
الانسان فوجد ولا لقولک صار الانسان انسانا فوجد بل ہو فی مرتبۃ الانسان موجود وفی مرتبۃ الوجود انسان بلا تقدم وتاخر
اذ الوجود نفس فعلیۃ الذات انتہی وانت تعلم ان العقل یحکم بان المعلول وجب فوجد وہذا الحکم بتقدم الوجوب علی الوجود فالوجوب
اما فی مرتبۃ الذات او متاخر عنہا فیلزم تقدم الذات علی الوجود لتقدم الوجوب الذی ہو فی مرتبۃ الذات او متاخر عنہا علی الوجود
او متقدم علیہا فیلزم اتصاف الذات بالوجوب قبل فعلیتہا وہو غیر معقول ولا یمکن ان یقال ان الاتصاف لا یستدعی فعلیۃ
الموصوف لانہ اذا لم یکن للموصوف فعلیۃ فای شئی یتصف ولا ان یقال ان الفعلیۃ غیر الوجود والاتصاف لا بد لہ من فعلیۃ
الموصوف ففی مرتبۃ الاتصاف بالوجوب السابق للموصوف بہ فعلیۃ سابقۃ علی وجودہ کما زعمہ الخوانساری فی حواشیہ علی حواشی
شرح التجرید ان الوجوب السابق کما انہ سابق علی وجود الموصوف بہ کذلک ہو سابق علی فعلیتہ بل الفعلیۃ والوجود بحسب
المصداق امر واحد فلا معنی لکون الاتصاف بالوجوب السابق فی مرتبۃ فعلیۃ الموصوف ومتقدما علی وجودہ فانظر الی ہولاء
الاعیان المشار الیہم بالبنان کیف تخبطوا فی المقال ولم یجدوا سبیلا الی التفصی عن مضیق الاشکال ونحن بفضل ربنا الکریم
المفضال سنشیر عنقریب الی ما یفرج غمۃ الاعضال ویحل العقال فانتظر ومن وجوہ الاشکال فی الاتصاف بالوجوب السابق ان الوجوب
یتوقف الاتصاف بہ علی وجود موصوفہ اما فی الخارج او فی الذہن لکونہ وصفا ثبوتیا فلو کان المعلول الاول متصفا بالوجوب یکون
ہذا الاتصاف بسبب احد الوجودین ولا یتصور ان یکون بسبب الوجود الخارجی لتقدم الوجوب علیہ بالذات ولا ان یکون بسبب الوجود
الذہنی لان الوجود الذہنی للمعلول الاول متاخر عن وجودہ الخارجی وہو عن وجوبہ ہذا الاشکال قریب لما اخذ عن الاول قال صاحب
الافق المبین بعد ذکرہ ہذا الاشکال اخذ مجیبا عنہ ذکر الاجوبۃ التی عرفت حالہا انہ لیس من شرط ہذا السبق وہذا الاتصاف ان یکیف
لحاظ العقل شیئا من ذلک بالفعل بل انما مناط ذلک کون الشئی فی نفسہ بحیث لو راعی لحاظ العقل لا یصلح ہو بحسب حال نفسہ فی

نفس الامر لان ينتزع منه ذلك بالفعل الحكم به عليه ثم عروض وجوب صدوره من الجاعل للجاعل ولا ثم له من بعد المتقرر هناك اي في
المعلول الاول اشد ظهورا لكون الارتباط والاختصاص هناك اتم واقوى انتهى ملخصا وانت تعلم ان ماذكره اولا لا يغني شيئا لان
المعلول الاول اما متصف بالوجوب السابق ام لا وعلى الثاني تم الاشكال وبطل سبق الوجوب على تقرر كل ممكن ووجوده وعلى الاول
لابد ان يكون للمعلول الاول نحو تقرر ووجود في مرتبة الوجوب السابق والا لم يكن هو منشأ لصحة انتزاع معنى الوجوب اذ اللاشيء
المحض لا يجوز ان يكون مصححا لانتزاع شيء فضلا عن الوجوب فاما ان يكون تقرره ووجوده في الخارج وهو باطل لسبق وجوبه على تقرره
ووجوده في الخارج او يكون تقرره ووجوده في الذهن فهو متاخر عن وجوده الخارجي وهو عن وجوبه والحاصل انه مسلم انه ليس من شرط
الاتصاف بالصفة الانتزاعية ان يوجد الموصوف بالفعل في لحاظ العقل وان ينتزع العقل الصفة منه بالفعل لكنه يجب ان
يكون الموصوف في نفس الامر بحيث يصح انتزاع الصفة منه ولا ريب في ان ذلك يستدعي شيئية المنتزع منه وتقرره واما ماذكره
ثانيا فقد عرفت ما فيه فيما قبل ومن وجوه الاشكال ما ذكره صدر الشريعة قدس سره من ان الوجوب هو تاكد الوجود والفعلية فهو كيفية
للوجود فكيف يتقدم عليه ومنها ما ذكره المحقق الدواني من ان الوجوب جهة الفعلية فيكون القول بتقدم الوجوب على الوجود قولا
بان الممكن صار موجودا بالضرورة ثم صار موجودا وهو كلام خال عن التحصيل وقد مر ذكر هذين الوجهين في فواتح مبحث الجعل والتحقيق
المقام ان الماهية الممكنة في حد نفسها ليست ضرورية الفعلية والتقرر والوجود ولا لا ضرورية الفعلية والتقرر والوجود فهي مذبذبة
بين ان تتقرر وتكون وبين ان لا تتقرر ولا تكون ثم اذا تحقق العلة الكافلة لتقررها ووجودها او العلة الكافلة لبطلانها وعدمها
ارتفع ذلك التذبذب وتعين تقررها ووجودها او بطلانها وعدمها للوقوع فهذا المعنى اعني ارتفاع التذبذب وترجح احد طرفي التقرر
واللا تقرر والوجود والعدم للوقوع هو المسمى بالوجوب السابق وهذا المعنى مغاير للضرورة والتاكد الذي هو كيفية للوجود والعدم واطلاق
الوجوب على هذين المعنيين انما هو باشتراك اللفظ ولا يخفى ان هذا المعنى امر انتزاعي منشأ انتزاعه هو الفاعل المستقل التام في اقتضاء
تقرر الماهية الممكنة او بطلانها المستجمع لجميع شرائط التاثير فان الفاعل المستقل هو المرجح لاحد الجانبين الرافع للتذبذب بينهما
فالسابق على وجود الماهية الممكنة هو منشأ انتزاع هذا المعنى اعني العلة التامة فانها المرجحة الرافعة للتذبذب ثم العقل اذا تصور
الماهية الممكنة ولاحظ ان الماهية الممكنة يتساوى طرفاها بالقياس الى نفسها ولا يقع احد المتساويين ما لم يرجح حكم بانها وجبت فوجدت
ومعنى انها وجبت هو ان علتها رفعت التذبذب التي لها في نفسها فهذا ما افاده الحكيم المحقق من ان ذلك الوجوب امر عقلي قائم
بالمتصور من الممكن عند الحكم بوجوده يعني ان المتصور من الممكن محكوم عليه بذلك الوجوب في العقل ومن ح فلا يرد عليه ما اوردنا
عليه سابقا ولان الوجوب ليس صفة منضمة الى الصورة العقلية وهو ظاهر ولا هي منتزعة منها فان ما اوجبه الفاعل هي الحقيقة
المتقررة في الواقع فهي الواجبة فتامل واما ما قال الحكيم السبزواري من ان وجوب المعلول انما هو من صفات المعلول المعقول المحكوم

بان المعلول يجب فوجد ولا يخطر في العقل كون العلة تامة اصلا فارجاع معنى الوجوب السابق الى تمامية العلية تحكم في غاية السقوط لان معنى ان المعلول يجب هو انه تعين جانب تقرره وارتفع تذبذبه وهذا بحسب المصداق هو بعينه تحقق علته التامة لا غير والعقل انما يحكم بوجوب الممكن بهذا المعنى ولا معنى للوجوب السابق غير هذا فهذا هو الحق المعول عليه وصاحب الافق المبين وان حام حول هذا التحقيق لما رآه في كلمات المحقق الدواني لكنه زاد خبالا واحدث اختلالا فقال ان الوجوب السابق وجوب ان يصدر المعلول عن العلة ثم جعله من صفات العلة وصحح كونه من صفات العلة بكون المجعول من نعوت الجاعل وقد نبهناك على فساده ولو انه قال بمثل ما قلنا لسلم عن الفضائح والله ولي العصمة اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال الاول والثاني انما يتوجه لو كان منشأ انتزاع هذا المعنى من الوجوب ذات الممكن والثالث ناش من عدم الفرق بين الوجوب بمعنى الترجح ورفع التذبذب بين الوجوب بمعنى تاكد الوجود الذي هو كيفية للوجود وكذا الرابع لان الوجوب الذي هو جهة القضية هو بمعنى الضرورة والوثاقة لا بمعنى الترجح فلا ينعقد من الوجوب السابق القضية الضرورية هذا غاية التحقيق والله ولي التوفيق المبحث الثالث في ظرف الاتصاف بالامكان اعلم ان الامكان هو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود سلبا بسيطا ولا ريب في ان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس له ثبوت اصلا فحقيقة الامكان اعني هذا السلب البسيط ليست عارضة لشئ بالحقيقة نعم قد يعتبر هذا السلب عدوليا او محمول سالبة المحمول وحينئذ يعتبر عارضا فالامكان بمعنى السلب البسيط لما لم يكن عارضا لشئ لم يكن شئ ما متصفا به حقيقة فلا اتصاف به حقيقة حتى يتكلم في ظرف الاتصاف به بل معنى اتصاف شئ بالامكان بهذا المعنى صدق الحكاية بانه ليس ضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود وصدق هذه الحكاية لا يستدعي ان يكون موضوع هذه الحكاية موجودا في الخارج او في الذهن او في نفس الامر لان هذه الحكاية سالبة فصدقها لا يستدعي وجود موضوعها ثم صدق الحكاية بالامكان قد يكون بمطابقتها لنفس الامر مع قطع النظر عن خصوص ظرف الخارج او الذهن فيكون القضية المشتملة عليها سالبة حقيقية بتية وقد يكون بمطابقتها للخارج فيكون القضية المشتملة عليها سالبة خارجية بتية وقد يكون بمطابقتها للذهن فيكون القضية المشتملة عليها قضية سالبة ذهنية بتية فيكون ظرف الاتصاف بالامكان بهذا المعنى ظرف مصداق هذه السوالب فاذا قيل الانسان مثلا ممكن واريد انه ليس بضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود في نفس الامر كان ظرف الاتصاف بالامكان اي الظرف الذي هو مطابق هذه الحكاية نفس الامر واذا قيل زيد ممكن كان معناه انه ليس بضروري التقرر والوجود ولا ضروري اللاتقرر واللاوجود في الخارج كان ظرف الاتصاف به اي الظرف الذي هو مطابق صدق هذه الحكاية هو الخارج واذا قيل الموضوعية او المحمولية ممكنة كان معناه انها ليست بضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود في الذهن فيكون ظرف الاتصاف به اي الظرف الذي هو مطابق هذه الحكاية هو الذهن واذا اعتبر الامكان سلبا عدوليا او محمول سالبة المحمول كان عارضا ويكون معروضه متصفا به اتصافا انتزاعيا

يكون منشأ انتزاعه الشيء المتقرر في نفس الامر مطلقا او في الخارج بخصوصه او في الذهن بخصوصه فيكون ظرف الاتصاف به هو ظرف
تقرر ذلك الشيء خارجا كان او ذهنا او مطلق نفس الامر وبالجملة فالامكان ليس من العوارض التي يكون خصوص الوجود الذهني
شرطا في الاتصاف بها وما توهم صاحب الافق المبين ان الامكان من العوارض العقلية اللاحقة لنحو الماهية بما هي هي في العقل في
غاية السخافة لان الامكان بمعنى السلب البسيط ليس من العوارض اصلا وبمعنى السلب الثابت ليس من العوارض الانضمامية بل
من العوارض الانتزاعية المنتزعة عن نفس الماهية والعقل ليس ظرفا لعروضه والعجب انه قد تنبه على هذا ثم اصر على ما توهم فقال فان تقع
في نفسك ان من المعلوم بالضرورة انه لو لم يكن في التقرر عقل عاقل وذهن ذاهن كانت المفهومات في حدود انفسها متصفة بهذه
الصفات قيل لك هذا هو حصحصة الحق فان هذه الامور يعني الامكان والوجوب والامتناع عوارض للاشياء في انفسها باعتبار التقرر
وبالقياس الى الوجود وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان او في الاذهان فالموصوف بها الماهية من حيث هي هي لا الماهية
من حيث هي متقررة بالفعل متصفة باحد الوجودين فان الماهية الامكانية حال بطلانها وعدمها متصفة بالامكان من حيث هي
لا بشرط بطلانها وعدمها والامكان متاخر عن مفهوم الماهية ومفهوم التجوهر والوجود لا عن تجوهر الماهية واتصافها بالوجود والمعنى
بالاتصاف هناك ان العقل يجدها في حد نفسها بحيث متى وقعت في لحاظ العقل بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان
لا انها في العدم كذلك لانها اذا تقررت في الاعيان يكون لها هناك صفة وكذلك حال الامتناع والوجوب بين السابق واللاحق
وبالجملة سائر العوارض العقلية قاطبة انتهى وانت تعلم ان هذا الكلام متخبط جدا فان قوله وهي متصفة بها سواء وجدت في الاعيان
او في الاذهان نص على ان ظرف اتصاف الاشياء بتلك المفهومات قد يكون هو الخارج وقد يكون هو الذهن فلا يصح عدها من المفهومات
من العوارض العقلية التي ظرف الاتصاف بها خصوص ظرف الذهن ثم اقول فالموصوف بها الى قوله واتصافها بالوجود فمما يقضي منه
العجب فان معنى الاتصاف الماهية حال البطلان بصفة اذ الماهية حال البطلان لاشي محض فكيف يكون موصوفا بصفة بل الحق
ان الماهية حال البطلان ممكنة اي ليست ضرورية التقرر والوجود ولا ضروريتها اللاتقرر واللاوجود وليست ببسيطة لانها حال البطلان
موصوفة بالامكان ثم ما ذكر من معنى الاتصاف لا يجديه نفعا لان وجدان العقل الماهية في حد نفسها بحيث متى وقعت في لحاظ العقل
بالفعل كان شانها ان يحكم العقل عليها بالامكان لا مدخل له في كون الماهية ممكنة بل معنى كونها ممكنة هو انها ليست في حد نفسها
ضرورية التقرر والوجود ولا ضرورية اللاتقرر واللاوجود سواء يجدها العقل كذلك او لا يجدها ثم ما ذكر من معنى الاتصاف انما هو
في مرتبة الحكاية والكلام في مرتبة المصداق فان المراد بظرف الاتصاف هو ظرف مصداق الاتصاف كما سبق واما حال الامتناع
فستعرفها فيما بعد انشاء الله تعالى ثم اعلم ان ما قال المحقق الدواني من ان الامكان من المعقولات الثانية فالموصوف به انما هو
الامر الذهني لا الخارجي فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر العقلي في غاية السقوط فان الامكان ليس من المعقولات الثانية

التي خصوص الوجود الذهني شرط لعروضها والامور الخارجية ممكنة في الخارج والاكانت اما واجبة في الخارج او ممتنعة في الخارج فلا معنى لنفي كونها ممكنة هذا وقد فضى الكلام بنا الى الاسهاب والله الموفق للصواب **قوله** فالانسان موجود او ممكن قضية حقيقية بل الانسان موجود خارجي وممكن في الخارج قضية خارجية والانسان موجود ذهني وممكن في الذهن قضية ذهنية والانسان موجود و ممكن مطلقا قضية حقيقية وقد مر تفصيل ذلك وتحقيقه ويجب ان تستشعر ان القضايا المعقودة بالامكان قضايا بتية وليس الحكم فيها على موضوعات مقدرة فان الامكان في نفس الامر لا انه على التقدير كما توهمه اخفار الهام ضعفاء العقول اقوياء الاوهام **قوله** لا ذهنية كما قيل قال في الحاشية قال الاستاذ في حاشيته على شرح المواقف ان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات و لعل نظروا الى ظرف الاتصاف انما هو الذهن في جميعها وان لم يكن لخصوص الوجود الذهني فيه مدخل ولهذا قال في حاشية الحاشية النظر الصحيح يحكم بان المعقولات الثانية على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه والثاني ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه وهو موضوع المنطق اذا ادريت هذا فاعرف ان المعتبر في الذهنية انكان مجرد كون الذهن فقط ظرف الاتصاف من غير ان يكون للوصف تاصل في العين لا فيه خصوص حال نائب مناب صلة فالقضايا المعقودة من القسمين ذهنيات ومن اعتبر فيها شرطية الوجود الذهني فينعقد من القسم الثاني ذهنية ومن الاول حقيقية لعدم مدخلية الوجود الذهني والخارجي فيه فتامل انتهى وهذا كله بهدفان القضية الذهنية هي القضية الحاكية عن الامر الذهني وقد عرفت ان القضايا المحكية فيها بالوجود والامكان والوجوب وغيرها من المعقولات الثانية بالمعنى الثاني الاعم قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية بما هي كذلك كقولنا الله سبحانه واجب موجود وعلة وزيد موجود ممكن ومعلول فيكون تلك القضايا خارجية قطعا وقد تكون حاكية عن الحقائق النفس الامرية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فيكون تلك القضايا حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فيكون تلك القضايا ذهنية فالحكم بكون القضايا المعقودة بتلك المعقولات ذهنية مطلقا او حقيقية مطلقا ونفي كونها خارجية اصلا باطل واما ظرف الاتصاف بالمعقولات المذكورة فليس هو الذهن فقط كما عرفت فيما سبق فلا حاجة الى الاعادة **قوله** وربما يكون المحكي عنه بهذه العبارة كلها منتحلة عن الافق المبين وهي الفاظ بلا معنى واصوات بلا مغزى فانا اذا حكينا بان زيدا مثلا موجود فالمحكي عنه بهذه الحكاية هو نفس ذات زيد المتقررة في الخارج مع عزل النظر عن لحاظ العقل فان مطابق هذا الحكم هو الواقع ولا دخل فيه للحاظ العقل وكيف يذهب وهم عاقل الى ان صدق قولنا الله موجود منوط بلحاظ العقل وذاته الحقة المتقررة فانه صادق قطعا قبل العقول ولو كان المحكي عنه بالوجود مطلقا او بالوجود الخارجي الماهية المتقررة مطلقا او في العين في لحاظ العقل لم يتصور صدقه الا بمطابقته للماهية المتقررة في لحاظ العقل فان صدق الحكاية انما هو بمطابقته للمحكي عنه وهذا مما لا يجترئ عليه فوجبلة انسانية فضلا عن ذي عقيدة ايمانية لو كان المحكي عنه بها ما توهم لزم صدق الكواذب وكذب الصوادق اذ لحاظ العقل لا يلازم

ان یکون مطابقا لنفس الامر فاذا کانت الماہیۃ باطلۃ ممتنعۃ فی نفس الامر متقررۃ ممکنۃ فی لحاظ العقل فی نفس الامر وحکی عنہا
بانہا موجودۃ او ممکنۃ فالمحکی عنہ بہذہ الحکایۃ ان کان ہی الماہیۃ المتقررۃ فی نفس الامر او فی العین فی لحاظ العقل کما توہم
کانت ہذہ الحکایۃ مطابقۃ للمحکی عنہ فکانت صادقۃ اذ الصدق ہو مطابقۃ الحکایۃ للمحکی عنہ واذا کانت الماہیۃ ممکنۃ متقررۃ
فی نفس الامر او فی العین ممتنعۃ باطلۃ فیہما فی لحاظ العقل وحکی عنہا بانہا ممکنۃ او متقررۃ وکان المحکی عنہا توہم لم یکن الحکایۃ
مطابقۃ للمحکی عنہ فتکون کاذبۃ فان قیل ان المحکی عنہ ہو المہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل المطابق
نفس الامر قلنا فح یکون ما توہمہ مرتبۃ الحکایۃ لا محکیا عنہ لان ہذہ المرتبۃ تتصف بالمطابقۃ واللامطابقۃ لنفس الامر و
الکلام علی تقدیر کون المحکی عنہ ہو المہیۃ المتقررۃ مطلقا او فی العین فی لحاظ العقل وبالجملۃ فکل ما ذکرہ بالہذیان اشبہ
منہ بالبیان **قولہ** بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین نسخ الکتاب ہہنا مختلفۃ ففی بعضہا او بما یکون المحکی عنہ بہا ہی
المہیۃ بما ہی متقررۃ فی العین فی لحاظ العقل وہذا ہو اوفق لعبارۃ الافق المبین والنسب لسیاق عبارۃ الشرح فانہ قد
بین ان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ وان مصداقہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث
ہی وکان ہذا مما لا یشک فیہ فان القضایا المعقودۃ بالوجوب والوجود والشیئیۃ والامکان حقیقیۃ البتۃ ومصداقہا نفس الحقیقۃ
فلا حاجۃ الی اعادۃ بیانہ وانما الاشتباہ فی القضایا المعقودۃ بالوجوب فی الخارج والوجود الخارجی وامکان الوجود الخارجی فان
الظاہر ان القضایا المعقودۃ بہا خارجیۃ فلطرح ہذا الاشتباہ وبیان ان القضایا المعقودۃ بہا حقیقیۃ لا بد من بیان المحکی
عنہ بتلک القضایا لیتبین کونہا حقیقیۃ وفی بعضہا وانما یکون المحکی عنہ بہا ہی المہیۃ بما ہی متقررۃ مطلقا او فی العین
وہذا لا یناسب للماخذ یعنی عبارۃ الافق المبین ولا سیاق عبارۃ الشرح لکن یؤیدہ ما قال فی الحاشیۃ المعلقۃ علی
قولہ متقررۃ مطلقا وہو قولہ ہذا فی مطلق الوجود والوجوب والامکان وفی الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ او فی العین وہو قولہ ہذا
فی الوجود الخارجی والوجوب والامکان الذین ہما بحسب الوجود الخارجی واما مطلق الوجود والامکان والوجوب فی نفس
الامر فمصداقہ نفس المہیۃ المتقررۃ فی عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصیات الظروف وان اتفق ان یکون ظرف
اتصافہا بہذہ الامور ہو الذہن دون الخارج اذ فیہ خلط بحث بینہا وبین موصوفاتہا کما مر لکن الخصوصیۃ ملغاۃ انتہی
**قولہ** فی لحاظ العقل ان کان ہذا ظرفا للثبوت المتقرر للمہیۃ وکانت المہیۃ المتقررۃ فی ہذا اللحاظ مصداقا لحمل التقرر مطلقا
او فی العین ومطابقا للصدق فکانت القضیۃ ذہنیۃ لانہا حاکیۃ عن امر موجود فی الذہن بثبوت امر لہ فی الذہن فلا یکون
علی ہذا سبیل الی نفی کونہا ذہنیۃ والقول بکونہا حقیقیۃ ثم کون الماہیۃ المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل مصداقا
للقضیۃ القائلۃ الماہیۃ موجودۃ خارجیۃ او انہا ممکنۃ فی الخارج او انہا واجبۃ فیہ غیر معقول اصلا لانہ یؤدی الی

ان للوجود فی العقل موجود خارجی وہذا افحش من الہذیان فانظر الی صاحب الافق المبین کیف تخبط فی کلامہ لایبالی این
یذہب وانظر الی الشارح کیف یقتفی بہ تقلیدا بہ ولایدری کیف المذہب الیہ العاصم عن آفۃ التقلید وہو ولی العصمۃ
والتسدید **قولہ** لابماہی علی حال معین لاشک فی ان مصداق الامکان والوجود والوجوب الخارجیات نفس
المہیۃ لاحال وصفۃ زائدۃ علیہا والالم یکن الماہیۃ قبل لحوق تلک الصفۃ بہا ممکنۃ وموجودۃ وواجبۃ لکن ذلک لا
یستلزم ان لایکون القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ خارجیۃ اذ لایشترط فی القضایا الخارجیۃ ان
یکون مناشی محمولاتہا احوالا زائدۃ علی الموضوعات بل مالابد منہ فی القضایا الخارجیۃ ان یکون مصداق محمولاتہا
نفس الحقیقۃ المتقررۃ فی الخارج ولاشک فی ان مصداق الموجود الخارجی والممکن الوجود فی الخارج ہو الماہیۃ المتقررۃ
فی الخارج فلا وجہ لنفی کون تلک القضایا خارجیۃ فقولہ لذا لم یکن العقود بہا خارجیۃ فی غایۃ السخافۃ **قولہ** بل حقیقیۃ
لایخفی ان القضایا المعقودۃ بالوجود الخارجی وامکانہ ووجوبہ قضایا بتیۃ صادقۃ فاذا کانت حقیقیۃ فاما ان تکون
صادقۃ فی ضمن الخارجیۃ فیکون تلک القضایا خارجیۃ واما ان تکون صادقۃ فی ضمن الذہنیۃ فیکون تلک القضایا
ذہنیۃ فلا معنی لنفی کونہا خارجیۃ اوذہنیۃ ولیس لصدق الحقیقیۃ البتیۃ احتمال آخر وراء صدقہا فی ضمن الخارجیۃ
البتیۃ اوفی ضمن الذہنیۃ البتیۃ **قولہ** وامکانہ المحکی عنہ بامکان الوجود الخارجی ومصداق الممکن لیس ہو الماہیۃ
المتقررۃ فی العین فی لحاظ العقل لان امکانہا سابق علی تقررہا فی العین وعلی تقررہا فی العین فی لحاظ العقل
فالحق ماذکرنا سابقا من ان القضیۃ المعقودۃ بالامکان سالبۃ بسیطۃ ولیس مصداقہا الماہیۃ المتقررۃ **قولہ** اذ
مصداق الحمل فیہا لحاظ العقل المصداق اذ قد یطلق علی المحکی عنہ اعنی مطابق الحمل وقد یطلق علی علۃ الصدق ولحاظ العقل
لیس مصداقا لحمل الوجود العینی وامکانہ ووجوبہ بالمعنیین فلعل المعنی ان مصداق الحمل فیہا نفس الحقیقۃ المتقررۃ
فی العین الملحوظۃ للعقل بناء علی مازعم **قولہ** المتقررۃ فی العین من الجاعل بیان لمصداق حمل الوجود العینی فان
مصداق حمل الوجود ہی الماہیۃ المتقررۃ فی العین من الجاعل فی لحاظ العقل علی مازعم وانت تعلم ان ہذا لایصح علی
الاطلاق فان الموجود الخارجی صادق علی الواجب سبحانہ ومصداقہ ہناک نفس الحقیقۃ الحقۃ لا الماہیۃ المتقررۃ من
الجاعل فی لحاظ العقل **قولہ** وہی بماہی لاضروری التقرر ہذا فی الامکان **قولہ** اوہی من حیث اقتضاء الجاعل ایاہا ہذا
فی الوجوب لایخفی ان ہذا انما یصح علی الاطلاق فی الوجوب بالغیر لافی الوجوب الذاتی ولافی الوجوب المطلق ثم لایذہب
علیک ان الشارح حکم فیما سبق بان مصداق تلک الاسور نفس الحقیقۃ المتقررۃ من حیث ہی وہہنا بان مصداقہا المہیۃ بماہی
متقررۃ مطلقا اوفی العین فی لحاظ العقل فبین کلامیہ تہافت والیضا حکم آنفا بان المحکی عنہ بالامکان الماہیۃ بماہی متقررۃ

مطلقا اوفی العین فی لحاظ العقل وحکم ہہنا بان مصداقہ بحاظ العقل نفس المہیۃ بما ہی لاضروری التقرر واللا تقرر من دون اعتبار
انہا متقررۃ وہذا ایضا تہافت وہذا کلہ آفۃ التقلید **قولہ** وہذہ ہی التی تستعمل فی حکمۃ ما بعد الطبیعۃ ای المعقولات الثانیۃ
بالمعنی الثانی ہی المعقولات الثانیۃ المستعملۃ فی الفلسفۃ الاولی **قولہ** ثم الحیثیۃ المعتبرۃ لما ذکر اولا ان موضوع المنطق
عند القدماء المعقولات الثانیۃ باعتبار صحۃ الایصال و توقفہ علیہ و فسر معنی المعقولات الثانیۃ اراد ان تیعرض لحال الحیثیۃ
و لیعلم ان الحیثیات المعتبرۃ فی موضوعات العلوم قد تکون اطلاقیۃ و قد تکون حیثیات زائدۃ علی نفس الموضوع کما فی
قولہم موضوع الطب بدن الانسان من حیث الصحۃ والمرض و موضوع الطبعی الجسم من حیث الحرکۃ والسکون و موضوع المنطق
المعقولات الثانیۃ من حیث الایصال الی مجہول تصوری او تصدیقی فاما الحیثیۃ الاطلاقیۃ فلا تکون مبحوثۃ عنہا فی
العلم فلا اشکال فیہا انما الاشکال فی الحیثیات الزائدۃ فانہا تکون مبحوثۃ فی العلوم التی تلک الحیثیات معتبرۃ فی
موضوعاتہا کما یبحث فی الطب عن الصحۃ والمرض و فی الطبعی عن الحرکۃ والسکون و فی المنطق عن الایصال مع ان
الموضوع و قیودہ یجب ان تکون مفروغۃ عنہا فی العلم و یجاب عنہ فی المشہور بان الحیثیۃ المعتبرۃ فی موضوع الطب
لیست نفس الصحۃ والمرض بل صلوحہما و فی الطبعی لیست نفس الحرکۃ والسکون بل صلوحہما مثلا و ہو لیس مبحوثا عنہ
فی العلمین و انما المبحوث عنہ نفس الحرکۃ والسکون و نفس الصحۃ والمرض لا الصلوح فاورد علیہ اولا بان الصلوح المعتبر فی
الموضوع لیس ہو مطلق الصلوح بل الصلوح المضاف الی الصحۃ والمرض و الحرکۃ والسکون فما یضاف الیہ الصلوح ایضا معتبر فی
القید فلا یکون مبحوثا عنہ فی العلم فاجیب بان الصلوح لا یقتضی وجود ما یضاف الیہ حتی یکون ما یضاف الیہ قیدا فی الموضوع
فکما لا یلزم من التقیید بالامکان التقیید بالوجود لا یلزم من التقیید بالصلوح التقیید بما یضاف ہو الیہ فما یضاف الیہ الصلوح
انما یلاحظ لمعرفۃ خصوصیتہ والمفروغ عنہ فی العلم انما یکون نفس الموضوع و قیودہ لا ما یلاحظ لمعرفۃ قیودہ ایضا و ثانیا
بان البحث قد یقع عن نفس الصلوح ایضا کما یبحث فی الطب ان ای بدن صالح للصحۃ و فی الطبعی ای جسم صالح للحرکۃ
و قال صدر الشریعۃ ان ہذہ الحیثیۃ بیان للاعراض الذاتیۃ المبحوث عنہا فی العلم لا قید من الموضوع و اورد علیہ العلامۃ
التفتازانی بانہ یلزمہ تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات و بالاعتبار و بانہ مخالف المشہور و اجیب عن الثانی بان مراد
صدر الشریعۃ ان الحیثیۃ تقییدیۃ فی نظر الباحث و مقصرۃ للبحث علی بعض العوارض و لیس ہذا مخالفا للجمہور و الجواب
عن الاول ان اللازم ملتزم و اختلاف العلمین انما ہو لاجل اختلاف الحیثیۃ فی نظر الباحث فعلم السماء و العالم و ان
شارک علم الہیئۃ فی الموضوع اعنی جرم العالم و فی المحمول کالکرویۃ الا ان الاول ینظر فیہ من حیث ہو ذو طبیعۃ و الثانی ینظر فیہ
من جہۃ الاحوال العارضۃ لہ من جہۃ الکمیۃ و قال العلامۃ التفتازانی ان الموضوع لما کان عبارۃ عن المبحوث فی العلم عن

عوارضہ الذاتیۃ قید بالحیثیۃ علی معنی ان البحث عن العوارض یکون باعتبار الحیثیۃ بالنظر الیہا ای یلاحظ فی جمیع المباحث
ہذا المعنی الکلی لا علی معنی ان جمیع العوارض المبحوث عنہا یکون لحوقہا للموضوع بواسطۃ ہذہ الحیثیۃ انتہی وہذا ہو الذی اختارہ
الشارح موافقا لبعض المتاخرین کما سیأتی شرحہ ولا یخفی علیک ان ما اوردہ ہذا العلامۃ علی صدر الشریعۃ وارد علیہ
ایضا لان القول بکون الحیثیۃ فی نظر الباحث یوجب تجویز تشارک العلمین فی موضوع واحد بالذات و بالاعتبار لان
اختلاف الموضوع لا یکون مالم یعتبر الحیثیۃ قیدا من الموضوع بل النظر الدقیق یحکم بان ما ذکرہ ہو مراد صدر الشریعۃ کما
عرفت **قولہ** لیست علۃ للحوق العوارض اما اولا فلان الحیثیۃ المذکورۃ ربما تکون من العوارض الذاتیۃ المبحوث عنہا
فی العلم فلو کانت علۃ للحوق العوارض الذاتیۃ للموضوع لزم الدور واما ثانیا فلان علیۃ الحیثیۃ للحوق تلک العوارض
ربما لا تتعقل کحیثیۃ الایصال فانہا لیست علۃ للحوق الجنسیۃ والفصلیۃ مثلا لمعروضہما **قولہ** ولا قید لہ فی نفس الامر
فان معروض العوارض الذاتیۃ ذات الموضوع لا الذات المقیدۃ بالحیثیۃ وایضا لو کانت الحیثیۃ قید الموضوع لما کانت
مبحوثۃ عنہا فی العلم مع انہا قد یبحث عنہا فیہ ثم ان نفی کون الحیثیۃ قید الموضوع انما ہو اذا کانت الحیثیۃ من الاعراض
الذاتیۃ للموضوع واما اذا کانت عرضا غریبا فلا بد من اعتبارہا قید الموضوع کالاکر المتحرکۃ فانہا موضوع لعلم الاکر و
حیثیۃ الحرکۃ قید لہ فانہا لو لم تکن قیدا کان الموضوع مطلق الکرۃ وح یکون الاعراض المبحوث عنہا فی ذلک العلم اعراضا
غریبۃ لہا فانما ہی اعراض ذاتیۃ للکرۃ المتحرکۃ فافہم **قولہ** بل علۃ للبحث او قید للمعروض فتلک الحیثیۃ مقصرۃ للبحث
علی العوارض التی یلاحظ الحیثیۃ فی البحث عنہا **قولہ** وذہب المتاخرون فان قیل فموضوع المنطق متعدد وہو المعلوم
التصوری والمعلوم التصدیقی فلا یکون المنطق علما واحدا قلنا بل موضوعہ واحد وہو المعلوم الاعم من المعلوم
التصوری والمعلوم التصدیقی من حیث الایصال الی المجہول نعم یشکل الامر علی من زعم ان التصدیق لیس بعلم بل
کیفیۃ لاحقۃ بعد الادراک فان الموصل فی التصدیقات ہی القضایا المذعنۃ بما ہی مذعنۃ والموصل الیہ فیہا ہو
الاذعان بالقضیۃ فلیس ہناک علی رایہ ایصال معلوم الی مجہول فتامل **قولہ** والیہ اشار المصنف نسخ المتن ہہنا مختلفۃ
ففی بعضہا موضوعہ المعقولات الثانیۃ وفی بعضہا موضوعہ المعقولات والشارح روی النسخۃ الثانیۃ وشرحہا **قولہ** فان کثیرا
ما یبحث استدل علی ان موضوع المنطق ہو المعلوم التصوری والتصدیقی بان کثیرا ما یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات
الثانیۃ کالذاتیۃ والعرضیۃ وقد تقرر فی فن البرہان ان الموضوع یکون مفروغا عنہ فی العلم فلو کان موضوع المنطق
ہی المعقولات الثانیۃ لم یجز البحث عنہا فی العلم **قولہ** واجیب عنہ حاصلہ ان للمعقولات الثانیۃ اعتبارین الاول
اعتبار کونہا معقولات ثانیۃ فہی بہذا الاعتبار لا یبحث عنہا فی المنطق بل موضوع مفروغ عنہ فیہ والثانی اعتبار انہا عارضۃ

للمعقولات ثانية اخرى بهذا الاعتبار احوال للمعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان يبحث عنها وتجعل محمولات
لمسائل الصناعة ولا ضير في ذلك فان الممتنع ان يبحث عن الموضوع بما هو موضوع فالذاتية والعرضية انما يبحث عنهما
من حيث انهما من الاعراض الذاتية لمعقول ثان آخر واعترض عليه بعض الشراح بانه يرجع الى تكلف مستغنى عنه وبانه
مشكل في الكلي والجزئي فانقلت ان الكلي والجزئي يحملان على الخاص والعام وهما ايضا من المعقولات الثانية قلت
يجعل العام والخاص ايضا محمولا في المنطق فيلزم الخلف قال وبالجملة ارجاع المحمولات كلها الى المعقول الثاني
العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع الى تكلف مستغنى عنه انتهى وانت تعلم ان الاستدلال
على نفي كون المعقولات الثانية موضوع المنطق بان المعقولات الثانية قد تقع محمولات في المسائل المنطقية انما يتم
لو ثبت انها تقع محمولات على المعقولات الاولى في المسائل المنطقية وهذا غير معهود في المنطق اذ لم نعهد بعد مسئلة منطقية
يكون موضوعها المعقول الاول ومحمولها المعقول الثاني فالمعقولات الثانية انما يبحث عنها في المنطق من حيث
انها احوال لمعقول ثان آخر فاذا قيل في المسائل المنطقية الكلي اما ذاتي او عرضي او ان المعرف اما حد او رسم فليس
المسئلة بالحقيقة ان الحيوان ذاتي والماشي عرضي وان الحيوان الناطق حد وان الحيوان الضاحك رسم حتى يتوهم ان
المعقولات الثانية يبحث عنها في المنطق من حيث انها احوال للمعقولات الاولى ونظن ان ارجاع المحمولات في المنطق
الى المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الثانية الآخر يرجع الى التكلف واما البحث عن الكلية والجزئية فانما هو لكونهما
من عوارض المفهوم وهو ايضا من المعقولات الثانية والمفهوم ليس محمولا في مسئلة من مسائل المنطق فما ذكره في غاية
السقوط **قوله** ثم المعلوم التصوري هذا ابطال لرأي المتاخرين حاصله ان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يمكن
ان يجعلا موضوعين للمنطق لانه ان اريد بكونهما موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع للمنطق فذلك صريح البطلان اذ
مفهومهما ليس موصلا ولا اصالة حال ان يثبت له العوارض المبحوث عنها في المنطق كالجنسية والفصلية وغيرهما وان اريد
ان مصداقهما موضوع للمنطق فاما ان يراد ان مصاديقهما مطلقا موضوع المنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات
كالحيوان وغيره مطلقا ليست يبحث عن احوالها في المنطق اذ البحث فيه عن الموصل القريب والبعيد انما هو على وجه العموم
ومصاديق هذين المفهومين كالحيوان الناطق او كالقضية القائلة العالم متغير وامثالها لا تصلح بذواتها لان يبحث
عن احوالها على وجه العموم ما لم يلاحظ بحيثية عامة واما ان يراد ان مصاديقهما من حيث انها معروضة للمعقولات
الثانية موضوع للمنطق ومبحوث فيه عن احوالها فحينئذ يرجع البحث الى احوال المعقولات الثانية فيكون الموضوع
للمنطق هي المعقولات الثانية هذا محصل كلام الشارح وفي عبارته مسامحة من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنهما

وحق العبارة ان يقال لان يبحث عن احوالها والثانی فی قوله وما صدقا علیه من المعقولات الاولی لان ما صدق علیه المعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی لا ینحصر فی المعقولات الاولی فان المعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی یصدقان علی المعقولات الثانیة ایضا ویکون بعضها موصلا الیه فتفسیر ما صدقا علیه بالمعقولات الاولی لیس فی محله وتحقیق المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الی علم تصوری او علم تصدیقی من حیث انه موصل ولا شبهة فی ان الموصل انما هی المعلومات التصوریة والتصدیقیة کالحیوان الناطق الموصل الی تصور الانسان وکقولنا الانسان حیوان وکل حیوان جسم الموصل الی التصدیق بان الانسان جسم لکن الموصل فی الاول هو الحیوان الناطق من حیث انه حد وفی الثانی ذلک القول المؤلف من حیث انه شکل اول فمفهوم المعلوم التصوری والمعلوم التصدیقی لیس بموصل فالمنطق لیس باحثا عن احوال ذلک المفهوم وانما الموصل مصادیقه من حیث انها معروضات للمفاهیم الکلیة والذاتیة والعرضیة والحدیة والرسمیة والموضوعیة والمحمولیة والقضیة والقیاسیة الی غیر ذلک من المعانی التی لها دخل فی الایصال وتعلق به واما خصوصیات ذوات تلک المصادیق والجهات التی لا مدخل لها فی الایصال فهی بمعزل عن بحث المنطق ولا یخفی ایضا ان مفاهیم المعرفیة والحجیة والحدیة والرسمیة والقیاسیة والشکلیة لیست موصلة الی تصور حقیقة او تصدیق قضیة بل الموصل الیها هی المعلومات المعروضات لتلک المفهومات فالقدماء ان ارادوا بکون موضوع المنطق هی المعقولات الثانیة ان مفهوم المعقول الثانی موضوع المنطق فذلک صریح البطلان فان مفهومه اعنی مفهوم ما یکون ظرف عروضه الذهن لیس موصلا ولا معروضا للعوارض المبحوث عنها فی المنطق وان ارادوا به ان ما یصدق علیه هذا المفهوم کالمعرفیة والحدیة والحجیة والقیاسیة وغیرها موضوع المنطق فهذا ایضا باطل فان تلک المفاهیم لیست موصلة الی تصور وتصدیق بل الموصل الیها المعلومات المعروضة لتلک المفاهیم وان ارادوا به ان موضوع المنطق هی تلک المعقولات الثانیة العارضة للمعقولات مطلقا من حیث تنطبق علیها وتتعدی احکامها الیها فذلک صحیح لان المسئلة القائلة السالبة الدائمة تنعکس کنفسها مثلا حاکمة علی ما یصدق علیها السالبة الدائمة بانه ینعکس الی ما یصدق علیها السالبة الدائمة فموضوع هذه المسئلة معقول ثان من حیث انه منطبق علی معلومات کقولنا لا شئ من الحیوان بحجر وقولنا لا شئ من القیاس بمرکب من سالبتین مثلا فیتعدی هذا الحکم الکلی الی تلک المعلومات فالمثبت له لهذا المحمول هی تلک المعلومات والمحکوم علیه بمعنی ما حصل فی العقل عند حکمه بالمحمول هو ذلک المعقول الثانی المنطبق علی تلک المعلومات وقس علی ذلک حال موضوعات سائر المسائل المنطقیة ومحمولاتها فموضوع کل مسئلة منها معقول ثان منطبق علی معلومات هی معروضاته ومحمولها معقول ثان آخر ثابت لمعروضات

ذلک المعقول الثانی بما ہی معروضات سواء کان تلک المعلومات معقولات اولی او معقولات ثانیة وما یورد علی القدماء
من انہ قد یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات الثانیة کالکلیة والجزئیة والذاتیة والعرضیة مع انہ لا یبحث فی العلم
عن غیر موضوعہ فی غایة السقوط لان المبحوث عنہ فی المنطق ہو المعقول الثانی المحمول علی معقول ثان آخر علی
نحو ما عرفت فہو باحث عن احوال المعقول الثانی نعم لو کان فی المنطق مسئلة موضوعہا من المعقولات الاولی ومحمولہا
معقول ثان لکان لہذا الایراد وجہ واما ما فی شرح المطالع من انہ ان ارید بان المنطق یبحث عن الکلیة والجزئیة والذاتیة
والعرضیة انہ یبین تصوراتہا فہو لیس من المسائل اذ المسئلة ما یطلب فیہ التصدیق وان ارید بہ انہ یطلب التصدیق
بثبوتہا للاشیاء فہو لیس من المنطق بل ہو وظیفة الفلسفة فلعل المراد بہ ما ذکرنا اعنی ان المنطق لا یبحث عن اثبات
معقول ثان لمعقول اول والا لکون المعقولات الثانیة محمولات فی المسائل المنطقیة لا ینکر ہذا التحقیق مذہب
القدماء واما المتاخرون فان ارادوا ان موضوع المنطق مفہوم المعلوم التصوری والتصدیقی فذلک لا یصح کما عرفت
وان ارادوا ان مصادیقہ موضوع المنطق فان ارادوا انہا ہذہ وانہا مع قطع النظر عن کونہا معروضة للمعقولات الثانیة
موضوع المنطق فذلک ایضا باطل کما عرفت وان ارادوا ان مصادیقہ من حیث انہا معروضة للمعقولات الثانیة
موضوع المنطق فذلک حق لا ینکر لان ہذا ہو بعینہ ما حققناہ من مذہب القدماء وانما الفرق فی التعبیر فالقدماء یقولون
ان موضوعہ المعقولات الثانیة العارضة للمعلومات المنطبقة علیہا بحیث یتعدی احکامہا الیہا والمتاخرون یقولون ان
موضوعہ المعلومات المعروضة للمعقولات الثانیة المجعولة فی المسائل اوصافا عنوانیة لتلک المعلومات لاجراء
الاحکام علیہا واعتبار حیثیة الایصال فی بیان الموضوع قرینة علی ان القدماء انما ارادوا المعقولات الثانیة المنطبقة
علی المعلومات لانہا الموصلة دون المعقولات الثانیة لا من حیث الانطباق علیہا وعلی ان المتاخرین انما ارادوا المعلومات
المعروضة للمعقولات الثانیة لانہا الموصلة لا المعلومات مطلقا فہذا ہو القول الفصل الذی لا محید عنہ واللہ الموفق للصواب
**قولہ** ومن ظن توہم بعض القدماء ان موضوع المنطق الالفاظ من حیث الدلالة علی المعانی لما راوا ان المنطق یقال فیہ
ان الحیوان جنس والناطق فصل والحیوان الناطق حد وان کل ج ب وکل ب ا قیاس فتوہموا ان الالفاظ ہی
موضوع المنطق وہذا ضلال مبین فان نظر المنطقی انما ہو فی المعانی المعقولة فانہا الموصلة الی المجہولات ورعایة
جانب الالفاظ انما ہی بالعرض لتوقف الافادة والاستفادة علیہا وتعذر ترتیب المعانی بدون تخییلہا **قولہ** تفصیل
ان حصول المطالب الخ قال المحقق فی شرح منطق الاشارات المطالب العلمیة تنقسم الی اصول وفروع والاصول
ہی الکلیة التی لا بد منہا ولا یقوم غیرہا مقامہا وتسمی الامہات والفروع ہی الجزئیة التی عنہا بد فی بعض المواضع

ویمکن ان یقوم غیرہا مقامہا والامہات فقد قیل انہا ثلثۃ ہی بالقوۃ ستۃ وہی مطلب ما وہل ولم لان کل واحد یشتمل علی مطلبین وقد قیل انہا اربعۃ وضیف الیہا مطلب ای فصار اثنان للتصور وہما ما وای واثنان للتصدیق وہما ہل ولم ثم قال فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ای شئ ویطلب تمیز الشئ عما عداہ وقد لا یعد ہذا المطلب فی الاصول لان ما مما یغنی عنہ اذ جوابہ یشتمل علی جمیع الذاتیات ممیزۃ کانت او غیر ممیزۃ وقد یعد فیہا لانہ بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ یتعین مطلب تمیز کل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا یقوم غیرہ مقامہ ثم قال بعد ذلک وہہنا نکتۃ وہی ان المطالب کما کثرہا المکثرون فللمقللین ان یقللوہا بان یجعلوا اصولہا اثنین مطلبا للتصور ومطلبا للتصدیق ویطوی الباقیۃ فیہما وعلی ہذا التقدیر یمکن ان یطوی مطلب لم فی مطلب ما حتی یکون الامہات ہی مطلبی ما وہل لان مطلب ما یغنی عنہ ویقوم مقامہ فیقال ما علتہ وما سببہ وقال الشیخ فی صدر المقالۃ الرابعۃ من الفن الخامس من برہان الشفاء المطالب وان کان للمکثران یکثرہا بالای والکم والکیف فانہا بحسب ما یبحث عنہ فی ہذا الموضع اربعۃ اثنان داخلان فی الہل احدہما ہل یوجد الشئ ای علی الاطلاق والثانی ہل یوجد الشئ شیئا مثل انہ ہل یوجد الجسم مرکبا من اجزاء غیر متجزیۃ ولکل واحد من مطلبی الہل تتبعہ مطلب اللم وتفصیل ذلک مطالب ما واما مطلب الای فمن التوابع لمطلب ما ثم قال بعد کلام فقد بان من ہذا ان المطالب ترجع الی ہل الشئ والی ما الشئ وان مطلب اللم یبحث عما عن مطلب ما الشئ بوجہ لانہ ما الاوسط انتہی وبالجملۃ فالاختلاف فی حصر امہات المطالب فی اربعۃ او ثلثۃ او اثنین یرجع الی التفصیل والاجمال فمن استحسن التفرقۃ والتفصیل بینہا کثرہا ومن استحسن الاجمال قللہا وطوی بعضہا فی بعض ولا حاجۃ فی شئ من التقلیل والتکثیر فان مرجع ہذا الاختلاف الی الاختلاف فی التسمیۃ لا غیر فما قال بعض الشراح من ان ما ذکرہ المص من ان امہات المطالب اربع ینافی ما فی الحاشیۃ القدیمۃ من ان القوم حصروا امہات المطالب فی ثلثۃ والظاہر ما فی المتن لانہ لا یمکن ارجاع ای الی ما بان یقال حاصل ای شئ ما ممیزہ لانہ ان یرجع الی ما الشارحۃ فیکون المقصود شرح مدلول الممیز وان ارجع الی ما الحقیقیۃ فیکون المقصود طلب حقیقۃ بعد العلم بوجودہا ولا یخفی ان مقصود السائل لا یکون واحدا منہما فہو مطلب برأسہ ناش من الغفلۃ عن النکتۃ التی ذکرہا المحقق ومن ادرج مطلب ای تحت مطلب ما نظر الی ان جواب ما لاشتمالہ علی الممیز لکون الممیز مندرجا فی الحد او الرسم الاسمی الذی ہو جواب ما الشارحۃ وفی الحد او الرسم الذی ہو جواب ما الحقیقیۃ مغن عن جواب ای شئ فلا حاجۃ الی اعتبارہ مطلبا برأسہ بعد اعتبار مطلب ما ومن اعتبرہ مطلبا برأسہ نظر الی انہ قد یحتاج بعد الجواب عما ہو فی حال الشرکۃ الی طلب تمیز کل واحد من المشترکات المختلفات الحقائق بالفصول والامر فی ہذا الاختلاف الراجع الی التسمیۃ سہل **قولہ** فما لطلب التصور لا شک فی ان کل علم

مطلوب لابد له من طالب العلم المطلوب اما التصور او تصديق فالمطلوب الاول اما تصور الشئ بحده او رسمه وتميزه عما عداه
بحسب جوهره او عرضه والاول مطلب ما والثانی مطلب ای والمطلب الثانی اما التصدیق بکون الشئ موجودا فی نفسه او بکون
الشئ موجودا علی صفة وهذا مطلب هل واما العلم لعلة التصدیق بالعقد وهذا مطلب لم فهذه اصول المطالب علی تقدیر
تفصیلها وتکثیرها وقد اختلفوا فی مطلب ما فقال بعضهم ما سواء کانت شارحة او حقیقیة لطلب التصور مطلقا سواء کان
بالوجه او بالکنه فیقع الحد والرسم فی الجواب غایة الامران الحد اولی بالوقوع فی الجواب من الرسم اذ العلم بالحد اتم واکمل من
العلم بالرسم وهذا هو الذی ذکره الشارح فی الشرح اولا ونقل الشارح عن المحقق الدوانی فی حاشیة علی شرح المطالع ان
ما الشارحة لطلب التصور مطلقا سواء کان بالکنه او بالوجه وما الحقیقیة لطلب التصور بالکنه فقط وقال هذا المحقق فی الحاشیة
القدیمة ان الرسم ایضا یقع فی جواب ما هو فی الجملة غایة الامران یکون وقوعه فی الجواب علی سبیل التوسع والاضطرار والی
هذا القول الثالث ذهب المص وذهب الصدر المعاصر للمحقق الدوانی الی امتناع وقوع الرسم فی الجواب مطلقا فی بعض
تعاویله لکن یظهر من بعض اقاویله انه یجوز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحة دون ما الحقیقیة فیرجع مذهبه الی ما قال المحقق
فی حاشیة شرح المطالع وذهب صاحب الافق المبین الی ان ما سواء کانت شارحة او حقیقیة لا یصلح سوالا وجوابا الا
بجوهریات الحقیقة فلا یقع فی جوابها مطلقا الا الحدود لکن الحدود اعم من ان تکون توسعیة او حقیقیة وقال بعض المتأخرین
ان کلمة ما فی اللغة سوال عن الماهیة وفی اصطلاح الیاغوجی عن تمام الماهیة المختصة او المشترکة وفی اصطلاح فن البرهان
عما یعرف الشئ حدا کان او رسما فهذه خمسة اقوال والحق هو الاول لان التصور اما بالکنه او بالوجه وکما ان التصور بالکنه
یکون مطلوبا کذلک التصور بالوجه یکون مطلوبا فلا بد للتصور بالوجه اذا کان مطلوبا من طالب ولا یصلح لطلبه الا ما فیکون
ما الطلب للتصور مطلقا سواء کان بالکنه او بالوجه بلا توسع واضطرار فیقع الرسم فی جواب ما حقیقیة سواء کانت ما حقیقیة او
شارحة نعم قد اصطلح القوم فی فن الیاغوجی علی ان العرضی لا یقع فی جواب ما هو لکن عقد الاصطلاح فی فن خاص لا یستلزم
ان لا یقع الرسم فی جواب ما اصلا وان لا یکون الرسم مطلوبا وقد نقل عن الشیخ عمر الخیام ان مطلب ما هو السوال عن
حقیقة الشئ وماهیته فیکون الجواب اما تحدیدا او ترسیما واما شرحا للاسم وتبیینا له ولا یکون هذا الطلب حاصر الجواب للمجیب
بین طرفی الایجاب والسلب بل یکون الجواب الی المجیب یاتی بما شاء و بما یراه حدا لذلک الشئ او معرفا له انتهی وهذا ظاهر
فی ان الرسم یقع فی جواب ما شارحة کانت او حقیقیة ونقل عن الشیخ الرئیس انه قال فی عیون الحکمة المطلوب بما التعرف
شرح الاسم فان کان الشئ موجودا فیطلب بما الحقیقیة حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس و
خواص انتهی وما قال الصدر الشیرازی وابنه من ان عبارة عیون الحکمة فی النسخة المصححة هکذا فیطلب ما الحقیقیة خلا

ورسمہ والمعنی ان المطلوب بما الشارحۃ لنعرف شرح الاسم وبیان معنی اللفظ فان کان معنی اللفظ موجودا کان مطلب ما الشارحۃ حد
ذلک الموجود ان کان حدہ معنی الاسم ورسمہ ان کان رسمہ معناہ فیکون الواقع فی جواب ما الشارحۃ ما ہو حد لذلک الموجود والرسم لہ
بالحقیقۃ وان لم یکن الواقع فی جوابہا ہو حدہ ورسمہ من حیث ہما حدہ ورسمہ بل من حیث ہما معنی الاسم ففیہ تصحیف سخیف بل
معنی کلام الشیخ ان المطلوب بما قبل العلم بوجود الشئ لنعرف شرح الاسم فان کان الشئ موجودا فیطلب بما الحقیقیۃ التی ہی متاخرۃ
عن الہلیۃ البسیطۃ حدہ اورسمہ ولو کان مراد الشیخ ما ذکرہ غ بیان جواب ما الشارحۃ فقط لم یکن لقولہ فان کان الشئ موجودا فیطلب
الخ فائدۃ لان المطلوب بما الشارحۃ لنعرف شرح الاسم من دون تعرض لکون المسمی موجودا او غیر موجود وجوابہا ہو المعرف الاسمی
علی انہ علی ہذا التقدیر یکون ہذا الکلام ساکتا عن ذکر ما الحقیقیۃ التی ہی العمدۃ وبالجملۃ فلا ریب فی صحۃ وقوع الرسم فی جواب ما
شارحۃ کانت او حقیقیۃ فان التصور بالرسم مطلوب لا بد لہ من طالب ولا یصلح لطلبہ الا ما وما قال الغیاث المنصور من انہ ان
ارید انہ یجب ان یدخل الرسم تمامہ فی مطلب احد فذلک غیر لازم الا تری ان الحد الناقص لیس کذلک وان ارید بہ انہ یجب
ان یدخل الرسم ولو فی مطلبین بان یدخل بعض اجزائہ فی مطلب وبعض آخر فی مطلب آخر فہہنا کذلک اذ الجنس داخل
فی مطلب ما والخاصۃ فی مطلب ای شئ فی عرضہ ساقط اذ التصور بالرسم مطلوب حدا لا بد لہ من طالب احد ولا یکفی دخول
اجزائہ فی مطلبین مطلب ما ومطلب ای ولو کان کذلک لم یکن الحد التام ایضا داخلا فی مطلب ما فان الجنس داخل فی مطلب
ما والفصل فی مطلب ای شئ وما قال من ان الحد الناقص غیر داخل فی مطلب احد ممنوع بل ہو داخل عندنا فی
مطلب ما قال العلامۃ التفتازانی فی التلویح ما یتعقلہ الواضع لیضع بازائہ اسما اما ان یکون لہ ماہیۃ حقیقیۃ اولا وعلی الاول
اما ان یکون متعقلہ نفس حقیقۃ ذلک الشئ او وجوہا واعتبارات منہ فتعریف الماہیۃ الحقیقیۃ لمسمی الاسم من حیث انہا
ماہیۃ حقیقیۃ تعریف حقیقی یفید تصور الماہیۃ فی الذہن بالذاتیات کلہا او بعضہا او بالعرضیات او بالمرکب منہما وتعریف
مفہوم الاسم وما تعقلہ الواضع فوضع الاسم بازائہ تعریف اسمی یفید تبیین ما وضع الاسم بازائہ بلفظ اشہر کقولنا الغضنفر الاسد
والمتنفظ یشتمل علی تفصیل ما دل علیہ الاسم اجمالا ثم قال التحقیق ان الماہیۃ الحقیقیۃ قد تؤخذ من حیث انہا حقیقۃ مسمی الاسم
وماہیۃ الثابتۃ فی نفس الامر وتعریفہا بہذا الاعتبار حقیقی البتۃ لانہ جواب لما التی بحسب الحقیقۃ وہی متاخرۃ عن ہل البسیطۃ
الطالبۃ لوجود الشئ المتاخرۃ عن ما التی لطلب تفسیر الاسم وبیان مفہومہ انتہی وہو صریح فی ان التعریف الحقیقی الذی ہو جواب
ما الحقیقیۃ یفید تصور الماہیۃ بالذاتیات کلہا او بعضہا او بالعرضیات او بالمرکب منہما فالحد الناقص داخل فی مطلب ما
الحقیقیۃ واستدل المحقق الدوانی فی الحاشیۃ القدیمۃ علی جواز وقوع الرسم فی جواب ما بان القوم حصروا امہات المطالب
فی مطالب ما ومطلب ہل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الی ما ہو لطلب شرح الاسم والی ما ہو لطلب الماہیۃ الحقیقیۃ و

مطلب ہل الی البسیطة والمرکبة وحکموا بان مطلب ما الاسمیة متقدم علی جمیع المطالب معللین بانا مالم تعرف شرح قول القائل
ہل عنقاء مغرب موجود لم یمکننا ان نحکم علیه بالنفی والاثبات فیجب ان یکون ہذا الجواب لشارح للاسم قبل مطلب ہل وما لم
تعرف ان الشئ موجود ثابت لم یمکننا ان نحقق ذاته اذ لا یکون للمعدوم ذات حقیقة فاولا انہم ارادوا به ما یعم الحد والرسم
بل التعریف اللفظی ایضا لم یصح منہم ہذا الحکم لجواز ان یعلم رسمه مثلا ثم یطلب ہلیته البسیطة الی آخر المطالب ہذا ظاہر ثم
قال فظہر ان الرسم یقع فی مطلب ما ہو فی الجملة غایة ما فی الباب ان یکون وقوعه علی سبیل التوسع والاضطرار کما صرح
به فی شرح الاشارات وہذا الوہم دل علی جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحة فی الجملة ولا یدل علی جواز وقوعه فی جواب
ما الحقیقیة اصلا فان المحکوم علیه بالتقدم علی مطلب الہل البسیط ہو مطلب ما الشارحة ولعل معاصره لا ینازعه فی
جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحة فانه قال بعد ما نقل کلام الشیخ فی عیون الحکمة الذی مر ذکره آنفا لا اخفاء فی ان
ذلک کما صرح به مطلب ما الشارحة ولا فی ان الما التی کلامنا فیہا ہی ما الحقیقیة وقد ذکر فی اثناء محاوراته ما یدل علی انه
لا ینازع فی جواز وقوع الرسم فی جواب ما الشارحة کما سیلوح ان شاء اللہ تعالی عنقریب فہذا الاستدلال لا یجدی المحقق
شیئا لان منشأ النزاع بینه وبین معاصره ہو ان شارح التجرید قال اذا سئل عن الضاحک بما ہو یجاب بالکاتب فاعترض
علیه الصدر بانه لا یصح ان یجاب بالکاتب لانه عرضی بالقیاس الی المسئول عنه ولا یصح وقوع العرضی فی جواب ما ہو
فاجاب عنه المحقق بتجویز وقوع العرضی فی جواب ما ہو مستدلا بما نقلنا عنه وظاہر ان ما التی فیہا جری الکلام ہی ما الحقیقیة
ثم فی کلام ہذا المحقق اضطراب یدرک بتدقیق النظر وہو ان کلامه الذی استدل به الکان فی مطلب ما الحقیقیة لم یتم استدلاله
ولم ینطبق الدلیل علی المدعی والکان فی مطلب ما الشارحة کما صرح به بقوله وحکموا بان مطلب ما الاسمیة الخ فلا یلائمه
قوله غایة ما فی الباب ان یکون وقوعه علی سبیل التوسع والاضطرار کما صرح به فی شرح الاشارات لان عبارة شرح الاشارات
فی شرح قول الشیخ ومنہا مطلب ما ہو الشئ وقد یطلب ماہیة ذات الشئ وقد یطلب ماہیة مفہوم الاسم المستعمل وذات
الشئ حقیقة لا یطلق علی غیر الموجود والمراد ان الطالب بما الاول ہو السائل عما ہو ویجاب باصناف المقول فی جواب
ما ہو کما مر ذکرہا وقد یقع الحدود الحقیقیة فی جوابه وربما یقام الرسوم مقامہا علی وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما
الثانی ہو السائل عن ماہیة مفہوم الاسم کقولنا ما الخلاء وانما لم یقل عن مفہوم الاسم لان السوال بذلک یصیر لغویا بل ہو
السائل عن تفصیل ما دل علیه الاسم اجمالا فان اجیب بجمیع ما دخل فی ذلک المفہوم بالذات ودل الاسم علیہا بالمطابقة و
التضمن کان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجیب بشئ خارج عن المفہوم ودل علیه بالالتزام علی سبیل التجوز کان رسما
بحسب الاسم انتہی وہذہ العبارة صریحة فی ان جواب ما الحقیقیة بالحقیقة منحصر فی اصناف المقول فی جواب ما ہو اعنی الجنس

والنوع والحد وانه قد تقع الحدود في جوابها وقد تقام الرسوم مقام الحدود توسعا حيث لا يكون الحدود الحقيقية معلومة او عند الاضطرار كما في ما اذا لم يكن للمسئول عنه حد حقيقي فهذا الكلام من شرح الاشارات في ما الحقيقية وكلام هذا المحقق على هذا التقدير في ما الشارحة ثم معنى ما قال شارح الاشارات وربما تقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار ليس هو انه يجاب بالرسوم ويراد بها الحدود مجازا بان يطلق الالفاظ الموضوعة بازاء الرسوم ويراد بتلك الالفاظ معاني الحدود اذ على هذا التقدير يكون المقول في الجواب هي الحدود ولان المقول في الجواب بالحقيقة هي المعاني دون الالفاظ ولان التقدير ان معاني الحدود غير معلومة فلا يمكن استعمال الالفاظ فيها ولا ارادة تلك المعاني بها بل معناه انه يجاب في الجواب بالرسوم ويراد بالالفاظ المستعملة في الجواب المعاني التي هي عرضيات للمسئول عنه بما الحقيقية ويقدر انها حدود على سبيل التوسع فهي رسوم حقيقة وحدود توسعا فانما التوسع في اقامتها مقام الحدود واستعمالها في محل الحدود فهذا الكلام صريح في ان جواب ما الحقيقية ليس محلا للرسم حقيقة والا لم يكن في وقوع الرسم في جوابها توسع اذ لا توسع في اقامة الشئ في محله انما التوسع في اقامة الشئ في غير محله فهذا الكلام مما يؤيد ما ذهب اليه معاصره من عدم وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية واما ما الشارح فظاهر كلام شارح الاشارات يدل على جواز وقوع الرسم في جوابها من دون ارتكاب اقامة الرسم مقام الحد على وجه التوسع حيث قال وان اجيب بشئ خارج عن المفهوم ودل عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم ويفهم من كلام صاحب المحاكمات انه لابد في جواب ما الاسمية ايضا من ذكر الحد الاسمي فانه قال لو فهم ما يدل عليه الاسم برسمه لم يغن عن الطلب بل يطلب حده اولا ثم يطلب بهل البسيطة وعلى هذا يكون مراد القوم بحكمهم بتقدم مطلب ما الاسمية على سائر المطالب تقدم العلم بالحد الاسمي عليها ولا يكون مرادهم تقدم ما يعم الحد والرسم كما فهمه هذا المحقق حيث قال فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم واما ان تعليلهم لا يدل على وجوب تقدم الحد الاسمي لجواز ان يعلم المسئول عنه بما الشارحة برسمه ثم يطلب بهلية البسيطة الى آخر المطالب فمسلم لكن ذلك التعليل لا يتم على تقدير ارادة ما يعم الحد والرسم ايضا اذ السوال عن التصديق بالوجود انما يقتضي تصور الشئ بوجه ما ولا يتوقف على ان يطلب بما الشارحة حده او رسمه حتى يلزم تقدم مطلب ما الشارحة على مطلب الهل البسيط وتصور الشئ بوجه ما لا يحتاج الى السوال و الطلب بما الشارحة الا ان يخصص مطلب الهل البسيط بانها سوال عن التصديق بوجود شئ علم بالحد والرسم فيتقدم عليه طلب حده او رسمه بما الشارحة لكن على تقدير مثل هذا التخصيص لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون مطلب الهل البسيط التصديق بوجود الشئ الذي علم بالحد فان اجيب عن هذا بانهم حصروا التصديق في مطلب الهل البسيط و مطلب الهل المركب فلو اعتبر في مطلب الهل البسيط كون الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الانحصار اذ يبقى التصديق بوجود شئ علم برسمه خارجا عن هذين المطلبين قيل فعلى تقدير تخصيص مطلب الهل البسيط بالسوال عن

التصدیق بوجود شئ علم بالحد والرسم ایضا یبطل الانحصار اذ یمکن ان یتصور الشئ بوجہ ما ثم یطلب التصدیق بوجودہ ثم یطلب
بما الحقیقۃ تصور حقیقتہ الموجودۃ من دون احتیاج الی التصدیق بوجودہ المسبوق بتصورہ بالحد او الرسم وہذا ظاہر ثم لا یخفی
ان التعریف اللفظی لشئ انما یکون بعد تصورہ مرۃ اذ فیہ احضار صورۃ کانت حاصلۃ من قبل فلا یمکن ان یعرف الشئ
بالتعریف اللفظی قبل تعرف الشئ فی اول الامر فلا یصح قول المحقق فلولا انہم ارادوا ما یعم الحد والرسم بل التعریف اللفظی
ایضا الخ فلو لم یریدوا ما یعم التعریف اللفظی لم یقدح ذلک فی تعلیلہم فافہم **قولہ** خلافا لجلال المحققین الظاہر من کلامہ فی
حواشی شرح التجرید تجویز وقوع الرسم فی جواب ما الحقیقۃ ایضا حیث قال فی الحاشیۃ الجدیدۃ فی اثناء مناظرۃ مع معاصرہ
ولیت شعری اذا لم یکن الرسم داخلا فی مطلب ما فمن ای مطلب یدخل اذ لا مجال لدخولہ فی مطلب ای لانہ سوال
عن محض الممیز کما صرحا بہ ولا فی غیرہ من المطالب انتہی وہذا صریح فی ان الرسم داخل فی مطلب ما الحقیقۃ ایضا فان
العلم بالرسم کثیرا ما یکون مطلوبا بعد التصدیق بالہلیۃ البسیطۃ فیجب ان یکون داخلا فی مطلب ولا یصلح لہ الا مطلب
ما الحقیقۃ فبین کلامہ ہذا والکلام الذی نقلہ الشارح عن حاشیتہ علی شرح المطالع تدافع ظاہر والحق ان کلام المحقق
فی ہذا البحث مضطرب جدا اما اضطراب کلامہ فی الحاشیۃ القدیمۃ فقد بیناہ آنفا واما اضطراب کلامہ فی الحاشیۃ الجدیدۃ
فلانہ انما یقول بجواز وقوع الرسم فی جواب ما الحقیقۃ علی سبیل التوسع والاضطرار مع ان مقتضی کلامہ ہذا اعنی قولہ
لیت شعری الخ ان یجوز وقوع الرسم فی جوابہا من دون توسع وبلا اضطرار **قولہ** تحصیل کنہ الموجودات الاعیانیۃ
الموجودات اما ان یکون لہا اکناہ وحقائق سوی مفہوماتہا التی تحصل فی الذہن من دون کسب ونظر او لا یکون
لہا اکناہ وماہیات سوی مفہوماتہا التی تتمثل فی الذہن من دون تجشم نظر والثانی کالامور الاعتباریۃ مثل الوجود
المصدری والوحدۃ والکثرۃ وغیرہا من الامور العامۃ والمعقولات الثانیۃ وہذا القسم لا یسئل عنہ بما الحقیقۃ فان ہذا
القسم مفہومات بدیہیۃ ولا ماہیۃ لہا سوی ما ارتسم فی الذہن بلا نظر ولیس لہا حدود ورسوم ولا لہا اجناس وفصول والقسم
الاول ماہیات مرکبۃ من الاجناس والفصول فمنہا موجودات خارج المشاعر کالماہیات الجوہریۃ والاعراض الموجودۃ
بانفسہا فی الخارج کالسواد والبیاض ومنہا موجودات فی نفس الامر وان لم تکن موجودۃ خارج المشاعر کانواع المقولات
النسبیۃ وبعض انواع مقولۃ الکیف والکم فالمراد بالموجودات الاعیانیۃ ہو القسم الاول فالمراد بہا الماہیات النفس
الامریۃ اما القسم الثانی فلیس تصورہا مطلوبا بما الحقیقۃ فافہم **قولہ** والا لم یستحسن السائل بما الشارحۃ یطلب تفصیل
ما دل علیہ الاسم فان اجیب بجمیع ما دخل فی المفہوم الذی دل علیہ الاسم بالمطابقۃ کان الجواب حدا اسمیا للمسئول
عنہ وان اجیب بشئ خارج عن ذلک المفہوم مدلول علیہ بالاسم التزاما کان رسما بحسب الاسم ثم بعد التصدیق

بوجود المسمى بمطلب ما هيته بما الحقيقية فان جوز في جوابها وقوع الرسم ايضا لم يكن في اعتبار ما الحقيقية فائدة يعتد بها لان تصور
المسئول عنه بالحد او الرسم يحصل بمطلب ما الشارحة والتصديق بوجوده يحصل بمطلب الهل البسيط واما ان لم يجوز وقوع الرسم
في جوابها فيجوز ان يتصور برسمه بمطلب ما الشارحة ثم يصدق بوجوده بمطلب الهل البسيط ثم يطلب تصوره بالحد بما الحقيقية
فيكون في اعتبارها فائدة معتدة بها وان يتفق في بعض الصور ان يتصور المسئول عنه بما الشارحة اولا بالحد ثم يصدق
بهليته البسيطة فيعود الحد الاسمي حدا حقيقيا مثلا اذا سئل ما المثلث المتساوي الاضلاع فاجيب بانه شكل يحيط به ثلثة خطوط
متساوية كان ذلك حدا له بحسب الاسم ثم اذا بين المسائل الشكل الاول من كتاب اقليدس صار ذلك الحد الاسمي حدا
حقيقيا ولا يلزم من هذا الاتفاق ان لا يكون لاعتبار ما الحقيقية مطلبا براسها فائدة معتد بها بخلاف ما اذا اوجب وقوع
الحد في جواب ما الشارحة ايضا اذ على هذا التقدير يلزم ان لا يكون في اعتبار ما الحقيقية فائدة يعتد بها وبخلاف ما اذا جوز
وقوع الرسم ايضا في جواب ما الحقيقية مع تجويز وقوعه في جواب ما الشارحة اذ على هذا التقدير ايضا يلزم ان لا يكون في اعتبار
ما الحقيقية فائدة يعتد بها فسقط ما يتوهم من ان عدم الفائدة المعتد بها في اعتبار ما الحقيقية لازم على المحقق الدواني
ايضا اذ يجوز ان يحصل علم المسئول عنه بالكنه بما الشارحة والتصديق بوجوده بمطلب الهل البسيط فلا يكون في اعتبار مطلب
ما الحقيقية فائدة يعتد بها وذلك لانه لا يلزم من وقوع الحد في جواب ما الشارحة في بعض الصور ان لا يكون في اعتبار ما
الحقيقية فائدة معتد بها في شيء من الصور بخلاف ما اذا جوز وقوع الرسم ايضا في جواب ما الحقيقية مع تجويز وقوعه في جواب ما
الشارحة اذ على هذا يلزم ان لا يكون في اعتبار ما الحقيقية في شيء من الصور فائدة يعتد بها واعجب من هذا ما قال بعض الشراح
من ان المقرر عندهم ان جواب ما الاسمية هو بعينه جواب ما الحقيقية بعد العلم بتحقق الماهية فلو كان العرضي يقع في جواب
ما الاسمية على ما جوزه المحقق الدواني لكان يقع في جواب ما الحقيقية ايضا ولم يتفطن هذا القائل بان كون جواب ما الاسمية
هو بعينه جواب ما الحقيقية بعد العلم بتحقق الماهية انما هو عند من اوجب وقوع الحد في جواب ما الاسمية واما عند من جوز وقوع
الرسم في جوابها واوجب وقوع الحد في جواب ما الحقيقية فليس ذلك كليا بل في بعض الصور حيث يقع الحد في جواب ما
الاسمية وقد نطق بذلك كلام لشارح الاشارات على ما اسلفنا نقله **قوله** للتكميل وزيادة التوضيح قال في الحاشية
فانا اذا تصورنا الشيء اولا بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فاردنا تصوره بوجه اخص ولو بالخاصة فهذا التصور ليس تصوره بالكنه
ولا يكون حاصلا من مطلب ما الشارحة والهل البسيط فهو من مطلب ما الحقيقية فتامل انتهى اعلم انه يمتنع تعدد الحدود التامة
لشيء واحد ولا يمتنع تعدد الرسوم التامة له لجواز تعدد خواصه فلا امتناع في ان يرسم الشيء برسوم متعددة فلا باس بان يعلم
شيء برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يعلم برسم آخر فيكون في علمه بالرسم الآخر بعد التصديق بوجوده مزيد توضيح

وزيادة تكميل لعلمه سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه اخص فلعل تقييد الوجه بالاعم في قوله فاذا تصورنا الشيء اولا بالوجه الاعم وقع على سبيل التمثيل والا فلا حاجة اليه فافهم **قوله** وهو متقدم على التصديق بقوام الشيء الظاهر من كلام القوم ان تقدمه على التصديق بالهلية البسيطة ضروري قالوا لان الشيء ما لم يتصور مفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده وانما يتم هذا لو ثبت انه لا يكفي لطلب التصديق بوجود الشيء تصوره بوجه ما بل يجب في طلب التصديق بوجوده من تصوره بحده او برسمه او ثبت ان تصور الشيء بوجه ما انما يحصل لطلب ما الشارحة او يخصص مطلب الهل البسيط بانه سوال عن التصديق بوجود شيء علم بحده او بوجه مخصوص هو رسمه ولا يعد السوال عن التصديق بوجود شيء علم بوجه ما من مطلب الهل البسيط وكل ذلك مما لا سبيل اليه واما من حصر جواب ما الشارحة في الحد سواء كان حدا توسعا او حدا على الحقيقة كصاحب الافق المبين فلا سبيل له الى الحكم بتقدم مطلب ما الشارحة على مطلب الهل البسيط وكلام الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني يدل على انه يجوز وقوع العرضيات في جواب ما الشارحة من دون ارتكاب توسع فانه قال ما الشارحة للاسم هي الطالبة لبيان معنى اللفظ فان كان معنى اللفظ موجودا كان مطلب ما حد ذلك الموجود ان كان حده معنى الاسم ورسم ذلك الموجود ان كان رسمه معناه وما التي كلامنا فيها اي ما التي لا يجوز وقوع الرسم في جوابها هي ما الحقيقية واليه قال في اشعار مناظرة مع المحقق ما حاصله ان ما الاسمية يجوز ان يقع العرضي في جوابها وستقف على ذلك الكلام مفصلا فنسبة الخلاف اليه في تجويز وقوع العرضي في جواب ما الشارحة ناشئة من عدم التامل في كلامه قوله او التفات يحصل ثانيا قال في الحاشية المراد بالالتفات هو الحاضر عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى ولا باس في ان يراد به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى **قوله** الا بجوهريات الحقيقة ظاهره ان جواب ما لا يقع الا بالذاتيات اي ما ليس بخارج عن الحقيقة فيجوز ان يكون الجواب بالجنس وان يكون بالنوع وان يكون بالحد وهذا مطابق لما جرى عليه اصطلاح الايساغوجي لكن قوله فالاجوبة لا محالة حدود اسمية او تجوهرية يدل على ان جواب ما منحصر في الحد فهذا مخالف لما اصطلح عليه في فن الايساغوجي ولعل هذا عنده اصطلاح فن البرهان **قوله** اما بحسب دلالة الاسم بان يكون ما يقع في الجواب حدا تفصيليا لما دل عليه الاسم اجمالا وهذا اذا سئل بما الشارحة فهي سوال عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فيجاب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم ودل عليه الاسم بالمطابقة والتضمن فيكون الجواب حدا بحسب الاسم **قوله** او بدلالة وقوعه في التجوهر عطف على قوله بحسب الاسم ومعنى العبارة ان كليهما لا يصلحان لان يسال بهما ولان يجاب عنهما الا متلبسين بجوهريات الحقيقة فيكون السوال بهما عن جوهريات الحقيقة التي دخلت على اسمها في السوال كقولنا ما الخلاء وما الانسان ويكون الجواب عن السوال بهما بجوهريات الحقيقة المسئول عنها اما بجوهرياتها التي

ہی متلبسۃ بوفق دلالۃ الاسم علیہا لکونہا داخلۃ فی مفہوم الاسم مدلولا علیہا بالمطابقۃ او التضمن و ذلک فی مطلب ما الشارحۃ واما
بجوہریاتہا التی ہی متلبسۃ ومتقررۃ بدلالۃ وقوع المسئول عنہ فی التجوہر ای مدلولیتہ ووقوعہ فی التجوہر الحاصلۃ بمطلب ہل
البسیط السابق علی مطلب ما وذلک فی مطلب ما الحقیقیۃ ولیس معنی قولہ وبدلالۃ وقوعہ فی التجوہر ان وقوعہ فی التجوہر دال
علی الذاتیات ولا ان تلک الذاتیات دالۃ علی وجود الشیٔ فی نفس الامر فان شیئا من ذاتیات شیٔ مالا یدل علی وجود
ذلک الشیٔ فی نفس الامر علی ان العبارۃ ایضا لا یساعد علی ہذا المعنی **قولہ** فالاجوبۃ لا محالۃ حدود اسمیۃ او تجوہریۃ قال فی الحاشیۃ
قال فی التقدیسات ما حاصلہ ان الجوہریات والعرضیات المتقابلۃ لہا لیست ہی المفہومات المعبر بہا عنہا فان المعبر بہا
خاصۃ ولازمۃ للمعبر عنہا علی الاطلاق وانما المحکوم علیہ بالذاتیۃ والعرضیۃ ہو المعبر عنہ الذی ہو بذاتہ مبدء ذلک اللازم و
الاختلاف بالذاتیۃ والعرضیۃ لیس فی مفہومات العنوانات لانفسہا بل فیما یعبر عنہا بہا الا تری ان الفصول و
الاجناس العالیۃ اذ ہی بسائط لا یمکن تحدیدہا وتعریفہا والاشیاء التی یوتی بہا علی انہا فصول او اجناس فانما ہی تدل
علیہا وہی لوازم وعنوانات کما یقال الجوہر ہو الموجود لا فی موضوع فمفہوم العنوان وان کان عرضیا لازما الا ان المعنون
المعبر عنہ نفس حقیقۃ الجوہر وکذلک الجسم یعرف بما لہ الطول والعرض والعمق والحیوان ہو الحساس المتحرک بالارادۃ والناطق
ہو المدرک للکلیات والمراد مبادی ہذہ المفہومات فان التحدید بہذہ الامور یکون رسما اقیم مقام الحد علی التوسع لا حدا
حقیقیا ثم المرکبات یصح تحدیدہا بالحدود التوسعیۃ والحدود الحقیقیۃ ایضا فالانسان مثلا اذا عرف بالحیوان الناطق فان
عنی بہما مبدءہما کان حدا حقیقیا وان عنی بہما عنوانہما کان رسما علی الحقیقۃ وحدا علی التوسع من جنس توسعی وفصل توسعی
لا کالرسوم المشہورۃ فی العوارض اللاحقۃ والعرضیات المصطلحۃ التی ہی لیست عنوانات جوہریات الحقیقۃ بل ہی عنوانات
امور تلحق الذات بعد تقوم المہیۃ کالضاحک والکاتب ومن ہہنا ظہر ان العرضی الذی بازاء الجوہری کالابیض فالعنوان
المفہوم منہ وذو العنوان المعبر عنہ کلاہما عرضیان واما الجوہری فان العنوان المفہوم منہ عرضی والمعبر عنہ جوہری واجزاء
حد البسیط اجزاء لحدہ واجزاء حد المرکب ای الجنس والفصل اجزاء لحدہ ولقوام جوہرہ جمیعا فافہم واحفظ انتہی وانت تعلم ان ہذا
القائل قائل بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن فالذاتیات الحقیقیۃ التی سماہا ہذا القائل بالمعبر عنہ اذا حصلت فی الذہن
بانفسہا مترتبۃ کان صورہا المترتبۃ المتمثلۃ فی الذہن التی ہی عین تلک الذاتیات علی مذہب ہذا القائل حدودا حقیقیۃ لہا
وکذا العرضیات المقابلۃ للذاتیات اذا حصلت فی الذہن بانفسہا کانت انفسہا عرضیات مقابلۃ للذاتیات الحقیقیۃ
وکانت تلک الذاتیات الحاصلۃ بانفسہا فی الذہن ہی المفہومات المعبر بہا انفسہا وکذا تلک العرضیات ولا یکون العنوان
ای الصور الحاصلۃ فی الذہن مغایرۃ للمعنونات والفصول والاجناس العالیۃ انما لا یمکن تحدیدہا لاجل ان لیس لہا

ذاتیات ای اجناس وفصول حتی تحد بہا الا ان العنوانات الحاصلۃ فی الذہن لا تکون ذاتیات حقیقۃ لذات ما علی الاطلاق وبالجملۃ اما ان یقول ہذا القائل بحصول حقائق الذاتیات والعرضیات انفسہا فی الذہن فیکون صور ہا المفہومۃ ذاتیات حقیقۃ وحدودا حقیقیۃ وعرضیات حقیقۃ مقابلۃ للذاتیات الحقیقیۃ ویکون المعبر بہ والمعبر عنہ واحدا فلا یصح قولہ الجواہر والعرضیات لیست ہی المفہومات المعبر بہا عنہا فان المعبر بہا خاصتہ ولازمۃ لہا علی الاطلاق او یقول بامتناع حصولہا فی الذہن فیبطل القول بحصول الاشیاء بانفسہا فی الذہن ولا یصح قولہ ثم المرکبات یصح تحدیدہا بالحدود التوسعیۃ والحدود الحقیقیۃ ایضا اذ علی ہذا التقدیر لا یمکن حصول حقائق الذاتیات بانفسہا فی الذہن حتی تکون حدودا حقیقیۃ نعم الالفاظ المستعملۃ فی التعریفات قد تدل علی معان لغویۃ مشتملۃ علی سلوب واضافات ولا یکون تلک الالفاظ ولا تلک المعانی ذاتیات للمعرفات لکن تلک الالفاظ وتلک المعانی لیست حدودا وانما الحدود والذاتیات الصور المعقولۃ التی ہی حقائق الذاتیات ومن ہہنا ظہر ان قولہ ومن ہہنا ظہر الی قولہ والمعبر عنہ جوہری لیس تحتہ معنی فان العرضی الذی ہو بازاء الجوہری کالابیض اذا حصل فی الذہن بنفسہ فلیس ہناک عرضیان بل عرضی واحد ہو الابیض وکذا الجوہری اذا حصل فی الذہن بنفسہ فہو نفس المفہوم الحاصل فی الذہن جوہری قطعا ولیس لعرضی اصلا والا لم یکن نفسہ حاصلا فی الذہن واما قولہ واجزاء حد البسیط اجزاء لحدہ واجزاء حد المرکب ای الجنس والفصل اجزاء لحدہ ولقوام جوہرہ جمیعا فان ارید بالبسیط البسیط الذہنی ای ما لا جنس لہ ولا فصل وبالمرکب ما لہ جنس وفصل ففیہ ان البسیط الذہنی لا حد لہ فضلا عن ان یکون لحدہ اجزاء الا ان یرید بحدہ تعریفہ مجازا والمرکب الذہنی لہ حد والجنس والفصل جزءان لحدہ ولیسا جزئین لقوام جوہرہ لانہما متحدان معہ فلا ترکیب فیہ حقیقۃ واطلاق الاجزاء علی الجنس والفصل مجاز بمعنی انہما جزءان لحدہ کما سیلوح ان شاء اللہ تعالی وان اراد بالبسیط ما لیس مرکبا من المادۃ والصورۃ الخارجیتین وان کان لہ جنس وفصل وبالمرکب ما یترکب من مادۃ وصورۃ خارجیتین ففیہ ان جنسہ وفصلہ لیس جزئین من قوام جوہرہ وانما جزء قوام جوہرہ مادتہ وصورتہ الا ان یبنی علی اتحاد جنسہ ومادتہ وفصلہ وصورتہ لکن المبنی علیہ فاسد کما سیاتی ان شاء اللہ تعالی **قولہ** واما الرسوم فاذ ہی لا تعطی الا العوارض ہذا طمس لشطر من احد شطری المنطق وسد لباب الاکتساب بالرسوم علی ان عدم اعطاء الرسوم لکنہ المرسوم مما لم یقم علیہ دلیل یوثق بہ وسیاتی الکلام فی ذلک ان شاء اللہ تعالی **قولہ** وہذا مما یشعر بہ ای ان ضربا ما لا یصلحان سوالا وجوابا الا بجوہر باب الحقیقۃ مما یشعر بہ کلام المص حیث سلم ما اوردہ المعترض من انحصار جواب ما فی الحد والجنس والنوع حقیقۃ ولیس المراد ان کل ما ذکرہ صاحب الافق المبین مما یشعر بہ کلام المص فان بین کلامہ وکلام المص بونا بعیدا فان جواب ما شارحۃ کانت او حقیقیۃ منحصر عند صاحب الافق المبین فی الحدود وعند المص منحصر بالحقیقۃ فی الحد والجنس والنوع وجائز علی التوسع بالرسوم مطلقا ایضا فصاحب الافق المبین لا یجوز ان یقع

الرسوم فی الجواب اصلا والکان یجوزان یقع الحدود التوسعیۃ فی الجواب والحد التوسعی عندہ ہو التعریف بالمفاہیم التی ہی عنوانات للذاتیات الحقیقیۃ فالتعریف بہا عندہ رسم حقیقۃ وحد توسعا فلا یجوز عندہ وقوع الرسم بالعرضیات الحقیقیۃ فی الجواب ویجوز ذلک عند المص وہذا البون یعرف بادنی تامل **قولہ** جواب ما منحصر فی الحد والجنس والنوع استدل الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی علی انہ لا یصح وقوع العرضی فی جواب ما ہو والا بانہ لو صح ذلک لما صح تعریف الجنس بالکلی المقول علی الکثیرین المختلفین بالحقیقۃ فی جواب ما ہو والنوع بالکلی المقول علی الکثیرین المتفقین بالحقیقۃ فی جواب ما ہو لانتقاضہما بالعرضیات ح کیف والمقول فی جواب ما ہو علی الشیء منحصر فی حدہ وجنسہ ونوعہ اذ قولہ علیہ فی الجواب اما بحسب الخصوصیۃ فقط او بحسب الشرکۃ فقط او بحسبہما معا والاول ہو الاول والثانی ہو الثانی والثالث ہو الثالث واجاب عنہ المحقق الدوانی بان وقوع الرسم فی جواب ما ہو علی سبیل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع فی جواب ما ہو فی تعریف الجنس والنوع وفیما اشتہر من حصر المقول فی جواب ما ہو فی الجنس والنوع والحد الوقوع من غیر توسع واضطرار واجاب ایضا عن انتقاض تعریف الجنس والنوع علی تقدیر وقوع الرسم فی جواب ما ہو بان الرسم انما یقال فی جواب ما ہو علی خصوصیۃ المرسوم لا علی افرادہ والمعتبر فی التعریفین المذکورین المقولیۃ علی کثیرین فہو مشارک للحد فی المقولیۃ بحسب الخصوصیۃ الا ان وقوعہ علی سبیل التوسع والاضطرار بخلاف الحد فاورد علیہ معاصرہ وابنہ علی الجواب الاول ان دفع انتقاض تعریف الجنس والنوع بانہما یقعان فی الجواب حقیقۃ والعرضی یقع توسعا انما یفید لمن تمیز فطرتہ بین ما یقع فی الجواب حقیقۃ وبین ما یقع فیہ توسعا واما اذا لم تمیز الفطرۃ بینہما فبای شیء یفرق بینہما وکیف یعلم ان ہذا جواب حقیقۃ وذلک جواب توسعا حتی یجعل ذلک ذریعۃ لتمیز الجنس والنوع عن غیرہما وعلی جوابہ الثانی ان وقوع الرسم یقع فی جواب ما ہو علی خصوصیۃ المرسوم علی افرادہ غیر مسلم فان قولہ علی خصوصیۃ المرسوم لا ینافی قولہ علی افرادہ ایضا فکما ان الحد یقال علی خصوصیۃ المحدود وعلی افرادہ ایضا کذلک الرسم یقال علی خصوصیۃ المرسوم وعلی افرادہ ایضا ولا تنافی بینہما وانت تعلم ان کون الفرق بین ما یقع فی الجواب حقیقۃ وبین ما یقع فی الجواب توسعا واضطرارا امو کولا الی الفطرۃ الممیزۃ لا یضیر فمن لم یکن لہ فطرۃ ممیزۃ ولم یتفطن لقرائن المقام ولم یمیز بین محل الاضطرار وعدمہ ولم یعرف ظواہر امارات العرضیات فلا باس ان لا تمیز عندہ الجنس والنوع عن غیرہما واما ما اورد علی الجواب الثانی فناش عن سوء فہم مراد المجیب فان مرادہ ان النوع والجنس انما یقعان فی جواب ما ہو اذا کان المسئول عنہ فردہ او افراد شخصیۃ وصنفیۃ کما اذا سئل زید ما ہو او زید وخالد وعمرو ما ہم او الزنجی والرومی والفارسی ما ہم فیجاب بالنوع او کان افرادا نوعیۃ وجمع بینہا فی السوال کما اذا سئل الغنم والبقر ما ہما او الغنم والبقر والفرس ما ہی فیجاب بالجنس ولا یجاب فی الصورتین بالحد ولا بالرسم وانما یجوز وقوع الرسم فی الجواب توسعا اذا سئل عن خصوصیۃ المرسوم کان یقال الفرس ما ہو ویجاب بانہ دابۃ تصلح للکر والفر کما ان الحد انما

يقع في الجواب اذا سئل عن خصوصية المحدود كان يقال الفرس ما هو ويجاب بانه الحيوان الصاهل وليس مراد المجيب ان الرسم لا يكون
مقولا ومحمولا على افراد المرسوم وان الحد لا يكون مقولا ومحمولا على افراد المحدود حتى يرد عليه اورد ثانيا بان لزوم وقوع الذاتي
في جواب ما هو وعدم صحة وقوع العرضي فيه امر جلي يحكم به الفطرة ولا تجوز خلافه بل تمجه وتنبو عنه مثلا اذا سئل وقيل ما هذا مشيرا الى فرس و
يجاب بانه حسن الجري نسب المسئول الى ما يكرهه الا ترى ان فرعون اعني افلاطون القبطي اذ قال لموسى عليه السلام وما رب العالمين
فاجاب بانه ربكم اقبل فرعون الى من عنده وقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فاورد عليه المحقق الدواني ان حكم فطرة
ليس ملزما لغيره ولا يشك ذو فطرة سليمة في انه اذا سئل ما الفرس واجيب بانه دابة تصلح للكر والفر ليستحسنه العقلاء واما الاستدلال
لطعن فرعون على موسى عليه السلام فعجيب فان موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام ذكر العوارض في جواب ما هو وذلك دليل
على جوازه في صورة الاضطرار ولا شك ان كلام موسى عليه السلام احرى بان يتمسك من كلام فرعون مع ان موسى عليه
السلام اجاب عنه بقوله رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم تعقلون فاعاد عوارض اخرى تنبيها على ان المقام مقام الاضطرار
ولا سبيل الى غير العوارض ونسب اللعين واتباعه الى عدم العقل الذي هو الجنون بطريق التعريض الذي هو ابلغ من التصريح كانه قال
انتم المجانين اذ لا تعلمون انه غير مقدور والتحديد فالاضطرار يلجئ الى ذكر العوارض وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى
عليه السلام واردا ولم يلتفت الى جوابه المذكور في نص القرآن ثم جعله حجة على غيره مع ورود المنع الظاهر اذ لا اقل من احتمال ان
يكون مراد موسى عليه السلام ما ذكرنا على انه يحتمل ان اللعين كان يعرف صحة جواب موسى عليه السلام وانما ذكر ذلك طعنا على
الشياطين الذين حضوا من حوله القول لا يسمع الى قوله كما انه مع علمه بانه عبد ذليل وان الله هو الرب الجليل وان موسى عليه السلام
نبي لصدق حقا كان يدعي ما يدعي مكابرة وعنادا ونقل ايضا انه قد شاور هامان في متابعة موسى عليه السلام فنهاه عن ذلك وقال بينا
انت رب تعبد اذ انت عبد تعبد فثبت على ما كان فيه من العناد والاصرار والبغي والاستكبار وصار رئيس ارباب الجدال واس اصحاب
الضلال والاضلال وقدوة لكل معاند واسوة لكل حاسد للحق جاحد مع قطع النظر عن ذلك كله كان جهله بالحقائق وسخافة عقله
بحيث يقول يا هامان ابن لي صرحا لعلي اطلع الى اله موسى فكيف يتمسك احد من العقلاء بكلامه وكيف يعتد بشانه حتى يعبر عنه بافلاطون
ليوقع في الاوهام انه احد الحكماء المبرزين انتهى واجاب عنه الصدر بان ما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرضي في جواب ما الحقيقية مبني على امرين احدهما انه عليه السلام حمل ما الواقع في السؤال على الحقيقية وهو ممنوع اذ الظاهر انه حملها
على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لنبو المقام عنه والثاني ان لا يكون جوابه على اسلوب الحكيم ولم
يكن جوابا للسؤال المذكور بل يكون جوابا بالسؤال لائق بحال السائل كما في قوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس
والحج حسبما حقق في موضعه واذا لم يكن جوابا للسؤال المذكور لا يدل على جواز وقوع العرضي في جواب ما الحقيقية ومن الجائز ان

عليه السلام لو حمل ما الواقع في السؤال على الماهية ذكر الجواب على اسلوب الحكيم بل الظاهر ان العرضي متى وقع في الجواب عن ما الحقيقية كان على هذا الاسلوب ويجعل ذلك اشارة الى ان السؤال بما ليس في موقعه اذ لا وجه لان يجاب عن السؤال عن الحقيقة بما ليس الحقيقة واما قوله وهذا القائل جعل اعتراض فرعون على موسى عليه السلام واعد انقضيته بلا مرية اذ فرعون سأل بما الحقيقية عن رب العالمين وهذا السؤال يدل على بلادة السائل وسوء فهمه اذ دليل المسئول عنه فما بال هذا السؤال وحضرة المجيب عليه السلام نبه على ذلك اما بحمل ما على معنى آخر واما بالجواب على اسلوب الحكيم فالقائل لا يسلم اعتراض فرعون على موسى عليه السلام بل يستدل بانكار فرعون عدم قبول ما ذكره على ان الجواب الذي كان فرعون طالباً له هو حقيقة المسئول عنه لا عوارضه واين هذا من تسليم اعتراضه انتهى كلامه وهذا الكلام يدل على ان الصدر يجوز وقوع الرسم في جواب ما الاسمية وان استدلاله ليس على امتناع وقوع العرضي في جواب ما الشارحة كما ذكرنا سابقا وقال ابنه ان اباه اعني الصدر يستدل بكلام موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام وبكلام فرعون اما الاستدلال بكلام موسى عليه السلام فلانه ما حمل ما على الحقيقية لعدم تحقق جوابه بل على الاسمية واجاب بما هو الصواب ثم لما لم يتنبه فرعون بهذا ولم يعلم ان المقام لا يناسب طلب الحقيقة وشنع واعاد السؤال واصر على طلب الحقيقة اجاب عليه السلام باسلوب الحكيم عقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنبيها على هذا فلو صح وقوع العرضي في جواب ما هو لما حمل ما على الاسمية ولما احتاج الى جواب آخر ولا الى ارتكاب امر فتبين ان جواب موسى عليه السلام صواب ايراد فرعون غير وارد لا لان العرضي يصح ان يقع في جواب ما هو على ما توهم هذا القائل بل لان السؤال بما الحقيقية غير واقع في موقعه انما ينبغي ان يسأل بما الاسمية او عما يكون المذكور ههنا جوابه على اسلوب الحكيم ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون ومنها قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة ومنها قوله تعالى يسئلونك عن الروح على ما فسر في التفاسير ولو صح وقوع العرضي في الجواب لما قيل انها على اسلوب الحكيم وان المذكورات ليست اجوبة لتلك الاسولة بل هي اجوبة لاسولة اخرى لائقة واما الاستدلال بكلام فرعون فظاهر انتهى وبالحري ان تذكر ما ذكر في التفاسير المعتبرة في بيان هذه الآيات ليعلم ان سؤال فرعون هل كان بما الاسمية ام بما الحقيقية وان موسى عليه السلام هل حمل ما على الاسمية ام على الحقيقية وان جوابه عليه السلام هل كان جوابا عن سؤال فرعون ام عن سؤال آخر لائق على اسلوب الحكيم كما في قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة فنقول ان الله سبحانه امر موسى وهارون عليهما السلام وقال فأتيا فرعون فقولا انا رسول رب العالمين ان ارسل معنا بني اسرائيل ثم اقتص ما جرى فقال قال فرعون وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين قال لمن حوله الا تستمعون قال ربكم ورب آبائكم الاولين قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون قال لئن اتخذت الها غيري لاجعلنك من المسجونين قال اولو جئتك بشيء مبين قال فأت به ان كنت من الصادقين قال المفسرون يحتمل ان يكون فرعون عارفا بالله سبحانه وانما قال ما قال طلبا للملك والربوبية وقد ذكر الله سبحانه في كتابه

مایدل علی انہ کان عارفا باللہ وہو قولہ تعالی لقد علمت ما انزل ہؤلاء الا رب السموات والارض ایضا فانہ ان لم یکن عاقلا لم یجز ابعثہ الرسول وان کان عاقلا فقد کان یعلم بالضرورۃ انہ ما کان موجودا ولاحیا ولا عاقلا ثم صار کذلک فبالضرورۃ کان یعلم افتقارہ الی مؤثر موجد ویحتمل ان یکون علی مذہب الدہریۃ من ان الافلاک واجبۃ الوجود لذواتہا وتحرکہا لذواتہا وان حرکاتہا اسباب لحدوث الحوادث فی ہذا العالم او ان یکون علی مذہب الفلاسفۃ القائلین بالعلۃ الموجبۃ لا بالقادر المختار ثم اعتقادہ بمنزلۃ الآلہ لاہل اقلیمہ حیث استعبدہم وملک قیادہم ویحتمل ان یکون علی مذہب الحلولیۃ القائلین بان الالہ یتجسد بجسد انسان ویحل فیہ فظن ان الالہ تجسد بجسدہ وحل فیہ ومثل ہذہ الاوہام کان یسمی الہا ثم قالوا ان السوال بما طلب تعریف حقیقۃ الشیٔ اما باجزائہا او بامور خارجۃ عنہا والاول ہہنا محال اذ الواجب سبحانہ لیس لہ اجزاء حتی یعرف بہا والثانی علی وجہین الاول التعریف بآثار جلیۃ والثانی التعریف بآثار خفیۃ والثانی لا یفید المعرفۃ فلا یجوز فتعین التعریف بآثار جلیۃ واظہر آثار الواجب سبحانہ ہو ہذا العالم المحسوس وہو السموات والارض وما بینہما فاجاب علیہ السلام عن سوال فرعون بقولہ رب السموات والارض وما بینہما ان کنتم موقنین یعنی ان کنتم موقنین باسناد ہذہ المحسوسات التی ہی اظہر الآثار لزمکم ان تقطعوا بانہ لا جواب عن ہذا السوال الا ہذا الجواب ولما ذکر موسی علیہ السلام ہذا الجواب قال فرعون لمن حولہ الا تستمعون علی سبیل التعجب یعنی انی اطلب منہ الماہیۃ وخصوصیۃ الحقیقۃ وہو یجیبنی بالفاعلیۃ والمؤثریۃ فاجاب موسی علیہ السلام بان قال ربکم ورب آبائکم الاولین فکانہ علیہ السلام عدل عن التعریف بخالقیۃ السموات والارض الی التعریف بکونہ خالقا لہم ولآبائہم وذلک لانہ یجوز ان یعتقد احد ان السموات والارض واجبۃ لذواتہا غنیۃ عن المؤثر لکن لا یمکن ان یعتقد العاقل فی نفسہ وابائہ واجدادہ بکونہم واجبۃ لذواتہم لان المشاہدۃ دلت علی انہم وجدوا بعد العدم ثم عدموا بعد الوجود فقال فرعون ان رسولکم الذی ارسل الیکم لمجنون یعنی ان المقصود من السوال بما طلب الماہیۃ وخصوصیۃ الحقیقۃ والتعریف بہذہ الآثار الخارجیۃ لا یفید تلک الخصوصیۃ فہذا الذی یدعی الرسالۃ مجنون لا یفہم السوال فضلا عن ان یجیب عنہ فقال موسی علیہ السلام رب المشرق والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون فعدل الی طریق ثالث اوضح من الثانی لانہ اراد بالمشرق طلوع الشمس والنہار وبالمغرب غروب الشمس وزوال النہار وظاہر ان التدبیر بہذا الوجہ العجیب لا یتم الا بتدبیر مدبر وہذا بعینہ طریقۃ ابراہیم علیہ السلام مع نمرود فانہ استدل اولا بالاحیاء والاماتۃ فقال نمرود انا احیی وامیت فقال ان اللہ یاتی بالشمس من المشرق فات بہا من المغرب فبہت الذی کفر فکذلک قال موسی علیہ السلام رب المشرق والمغرب وما بینہما ان کنتم تعقلون کانہ علیہ السلام قال ان کنتم من العقلاء عرفتم انہ لا جواب عن السوال الا ما ذکرت لانک طلبت منی تعریف الحقیقۃ ولا یمکن تعریف الحقیقۃ بالاجزاء فلم یبق الا ان یعرف بالآثار فمن کان عاقلا قطع بانہ لا جواب عن ہذا السوال الا ما ذکرتہ ولما لم یکن ادعاء الرسالۃ متوقفا علی اعلام ماہیۃ رب العالمین وخصوصیۃ حقیقتہ وکان علیہ السلام

ليقيم الدلالة على اثبات القدر المحتاج اليه في صحة دعوى الرسالة وفرعون لطالبه ببيان الماهية اعرض عليه السلام عن بيان جهة المسئول عنه في جواب سواله لامتناع بيان الماهية وعدم تعلقه بالمطلوب فلما عجز فرعون عن الحجاج عدل الى التخويف فقال لئن اتخذت الٰهاً غيري لاجعلنك من المسجونين فعند ذلك ذكر موسى عليه السلام كلاما مجملا تعلق بقلبه فقال اولو جئتك بشيء مبين فلما علق هذا الكلام بقلبه قال فات به ان كنت من الصادقين فهذا ما ذكروا في تفسير هذه الآيات ومن لطائف البلاغة في هذا الكلام المعجز النظام ان موسى عليه السلام اجاب اولا بان قال رب السموات والارض وما بينهما ولم يكن انكار رب السموات والارض وما بينهما في غاية الاستبعاد والاستنكار من الجهلة والعوام اذ كثير من هولاء يتوهمون ان السموات والارض موجودة قديمة بذواتها فاكتفى فرعون في الانكار على هذا الجواب بالاستعجاب بقوله الا تستمعون فلما استشعر موسى عليه السلام بان جوابه لم يقع في قلوبهم وانه لا يستبعد من هولاء العوام الجهلة انكاره اجاب ثانيا بما لا يمكن انكاره من احد من هولاء الجهلة ايضا وكرر لفظ الرب فقال ربكم ورب آبائكم الاولين واشار بقوله ربكم الى ان حدوثهم معلوم تيقن لهم لا يمكنهم انكاره فلا محيد من الاقرار بان لهم ربا اوجدهم وبقوله ورب آبائكم الاولين الى ان ممات آبائهم الذين مضوا وخلوا تيقن مقطوع به لا سبيل الى انكاره فلا سبيل الى ان يجحدوا ارباب فناهم واماتهم فلما استشعر فرعون ان انكار هذا الجواب لا ياتي بمجرد الاستعجاب قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون يعني ان كلامه لا يستاهل ان تصغوا اليه وانه من قبيل الهجر والهذيان فلا ينبغي ان يلقى اليه السمع واكد ذلك بالجملة الاسمية وبان وباللام ليروعهم عن الاصغاء الى كلامه ويكفهم عن قصد فهمه فاعرض موسى عليه السلام عن سفاهته ولغوه واجاب ثالثا بما يشاهدونه في الحال من التغيرات والانقلابات التي لا يمكن وقوعها وسنوحها الا بتدبير مدبر وتاثير موثر فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما وعقبه بقوله ان كنتم تعقلون تنبيها على ان من لم يتيقن ولم يفهم مثل هذا البين الواضح مع تلقينه الآيات البينات ثلث مرات ولم يعلم ان ما ذكر مكررا هو الجواب لا غير لا يوثق بكونه من العقلاء ولا يقطع بانه من ذوي العقول فانقطع فرعون ولم يجد غير التخويف سبيلا الى كفه عليه السلام عن الدعوة الى الحق فقال لئن اتخذت الٰهاً غيري لاجعلنك من المسجونين يعني لا تتخذ انت الٰهاً غيري والكان هو رب السموات والارض وما بينهما وربنا ورب آبائنا الاولين ورب المشرق والمغرب وما بينهما في الواقع ولئن اتخذت الٰهاً غيري لاجعلنك من المسجونين ولم يقل لاسجننك لان ذلك ابلغ في التخويف اذ معناه لاجعلنك حدا من المسجونين الذين هم كثيرون لا ينظرون ولا يوبه لهم وانت تعرف حالهم وكان من عادته انه كان ياخذ من يريد ان يسجنه فيطرحه في بير عميقة فردا لا يبصر ولا يسمع وكان ذلك اشد من القتل والضرفيه اشارة الى عظم سلطانه وشدة بطشه والى انه فعل بكثير ممن عصوه ما يحذره فلا يظن ان هذا الوعيد مجرد تخويف فلما راى موسى عليه السلام جهله وطيشه وعلم انه لا يسمع الى ما يلقى الى عقله خاطبه بقوله اولو جئتك بشيء مبين فان المحسوسات والمشاهدات اقرب الى ادراك الجهلة واعلق بقلوبهم واهيب في انظارهم من

المعقولات اذا دريت ما وعيت فلعلك تفطنت وتيقنت ان موسى عليه السلام ما حمل ما في سوال فرعون ما رب العالمين
على ما الاسمية اما اولا فلانه عليه السلام قال لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض فكان عليه السلام
يعلم ان فرعون يعلم رب السموات والارض فكيف يظن انه عليه السلام حمل ما في سواله على ما الاسمية واما ثانيا فلانه لا يجترئ
احد على ان يقول ان موسى عليه السلام لم يتفطن بمراد فرعون واجاب من دون ان يفهم معنى السوال واما ثالثا فلان موسى
وهارون على نبينا وعليهما الصلوة والسلام لما اتيا فرعون وقالا انا رسولا رب العالمين فيما بينا له ان للعالمين ربا ارسلهما
اليه فسأل فرعون وقال ما رب العالمين يعني من الذي ارسلكما فكان مقصوده السوال عن حقيقة رب العالمين لا عن شرح
مفهوم هذا الاسم بل لم يكن مفهوم هذا الاسم مما يحتاج الى شرحه فلم يكن ذلك محلا للسوال بما الاسمية فانما كان السوال عن
حقيقة رب العالمين الذي دل كلامهما على انه موجود وانه ارسلهما اليه فكيف يتوهم ان موسى عليه السلام حمل ما في سواله على
ما الاسمية بعد ما دل بكلامه على مطلب هل البسيطة واما رابعا فلانه عليه السلام ذكر في الجواب ما يدل دلالة بينة على وجود
رب العالمين لئلا يبقى بعد الجواب حاجة الى السوال بالهلية واعاد تلك الخواص التي هي دلائل واضحة على وجوده مرارا
فلم يكن مقصوده شرح مفهوم الاسم حتى يتوهم انه عليه السلام حمل ما على الاسمية فما قال الصدر من ان الظاهر انه عليه السلام
حملها على الاسمية وفي الجواب شرح مفهوم الاسم ولم يحملها على ما الحقيقية لنبو المقام في غاية السقوط فان قال انه عليه السلام
تفطن بمراد فرعون وفهم ان السوال بما الحقيقية لكنه عليه السلام حمل ما في السوال على الاسمية لاجل امتناع جواب ما الحقيقية
على ما زعم فيكون مرجع كلامه كلا الى انه عليه السلام ذكر الجواب على اسلوب الحكيم عن سوال لائق بحال المقام ولم يجب عن
سوال فرعون فيكون مآل الامرين الذين ذكرهما حيث قال انما استدل به من قول موسى عليه السلام على جواز وقوع
العرضي في جواب ما الحقيقة مبني على امرين الى آخرهما قال واحدا وهو ان جواب موسى عليه السلام ليس عن سوال فرعون بل
عن سوال آخر ثم لا يخفى ان جواب موسى عليه السلام ليس من قبيل الجواب على اسلوب الحكيم فان الجواب على اسلوب الحكيم انما
يليق اذا كان السائل مسترشدا لا اذا كان معاندا يقول لئن اتخذت الٰها غيري لاجعلنك من المسجونين فقياسه على قوله
سبحانه ويسئلونك ماذا ينفقون وقوله تعالى ويسئلونك عن الاهلة وقوله سبحانه ويسئلونك عن الروح قياس مع الفارق
فالحق ان جواب موسى عليه السلام كان عن سوال فرعون بما الحقيقة وانما ذكر عليه السلام العوارض في الجواب لان ذكرها
كان هو القدر المحتاج اليه في دعوى الرسالة اولا ان امتناع بيان الماهية الحقيقية اضطره الى ذكر العوارض وايا ما كان فكلامه
عليه السلام دليل على جواز وقوع العرضي في الجواب عن السوال بما الحقيقية كما قال المحقق ولقد عجب لغاية المنصور حيث
قال ان اباه استدل بكلام موسى وبكلام فرعون الى آخر ما نقلنا عنه ولم يتفطن ان اباه كان معترضا على استدلال المحقق

بکلام موسی علیہ السلام علی جواز وقوع العرضی فی الجواب عن السوال بما بان کان انما با بدار احتمال حملہ علیہ السلام ما علی
الاسمیۃ واحتمال کون جوابہ علیہ السلام علی اسلوب الحکیم فکیف صار ابوہ مستدلا علی عدم جوازہ با بدار الاحتمال فکیف یثبت
انہ علیہ السلام حمل اولا ما علی الاسمیۃ ثم بعد اصرار فرعون اجاب علی اسلوب الحکیم فان اثبت ذلک بانہ لا یجوز وقوع العرضی
فی جواب ما الحقیقیۃ فقد توقف استدلالہ علی ثبوت المدعی فوقع فی شناعۃ الدور وان کان یثبت ذلک بدلیل آخر فکان
الواجب علیہ ان یذکر ذلک الدلیل حتی ینظر فیہ وای دلیل علی ان موسی علیہ السلام کان یعتقد ما اعتقد الصدر وابنہ من
ان وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ لا یجوز ولو فی صورۃ الاضطرار حتی اضطر الی حمل ما فی السوال علی الاسمیۃ فہذا حال
استدلالہ بکلام موسی علیہ السلام واما استدلالہ بکلام فرعون الذی عبر عنہ با فلاطون القبط فہو مبنی علی ان ثبوت نسبۃ
موسی علیہ السلام الی الجنون کانت لاجل انہ سال عن الماہیۃ واجاب ہو علیہ السلام عن سوالہ بالعوارض ولو سلمنا ذلک
ولنہا لم یکن للتلبیس علی من حولہ ولصرفہم عن استماع ما قال علیہ السلام علی ما ذکرنا من قبل فلا ریب علی ہذا التقدیر فی ان
فرعون کان جاہلا بامتناع ان یجاب سوالہ بالماہیۃ الحقیقیۃ والا لم یسال بما الحقیقیۃ وح یجوز ان یکون فرعون جاہلا بجواز
وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فان ہذہ المسئلۃ مسئلۃ وقع فیہا الاختلاف بین العلماء فلا غرو ان یشتبہ الامر فیہا علی
فرعون فکان انکارہ علی جواب موسی علیہ السلام لاجل جہلہ بجواز وقوع العرضی فی جواب ما الحقیقیۃ فلا یصلح ان یجعل
جہلہ حجۃ علی امتناعہ ولو کانت جہالاتہ حججا کان الخطب اشنع وقطع ہذا الکلام وان افضی الی التطویل لکنہ لا یخلو عن التحصیل
واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** کلمۃ ما فی اللغۃ سوال عن الماہیۃ ہذا غیر ظاہر فی القاموس فی بیان ما الاستفہامیۃ
معناہا ای شیء نحو ما ہی وما لونہا وما تلک بیمینک والیہ فان اہل اللسان یستعملون کلمۃ ما فی استعمالاتہم ومحاوراتہم
استعمالا شائعا فی طلب التعریفات اللفظیۃ وغیرہا حیث لا یکون محلا لطلب الحقیقۃ ومن العجائب ان ہذا القائل
استدل علی ان کلمۃ ما سوال بحسب اللغۃ عن تصور الشیء بالکنہ بان فرعون نسب موسی علیہ السلام الی الجنون حیث اجاب
علیہ السلام عن سوالہ ما رب العالمین بالصفات وانت قد عرفت فضائح ہذا الاستدلال **قولہ** وما سبق من التفصیل فہو
اصطلاح فن البرہان ہذا ایضا غیر ظاہر بل الظاہر من کلام شارح الاشارات فی فن البرہان حصر جواب ما الحقیقیۃ فی
الجنس والنوع والحد ونقل الصدر المعاصر للمحقق الدوانی عن الشیخ انہ قال فی الشفاء بعد عد المطالب واما مطلب ما
حقیقۃ الذات فلا یصح الا بعد اثبات حقیقۃ الذات وہو بالحقیقۃ الحد وبالجملۃ فلا بد لاثبات کون ما سبق من التفصیل
اصطلاح فن البرہان من سند یعول علیہ **قولہ** والمعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ ثلث تتمۃ قد حققنا فی فواتح مبحث الجعل ام
الوجود وانہ ما انتسب الی المہیۃ والآن نعود الی تحقیق القول فیہ وفی امر الجعل علی وجہ اخصر لا بد منہ لتحقیق ہذا المقام

فنقول لایخلو اما ان یکون الوجود عارضا للمهیة الممکنة فی نفس الامر وزائدا علیها فی الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحکایة
الذہنیة والملاحظة العقلیة او لایکون کذلک بل لایکون فی نفس الامر وفی الواقع الا نفس الماہیة من دون زیادة
امر علیها وانضیاف صفة ما الیها ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع منها معنی ہی الصیرورة والموجودیة کما ینتزع من
حقیقة الانسان معنی ہی الانسانیة فعلی الاول یکون للمہیة اتصاف بالوجود فی نفس الامر وللوجود عروض للمہیة
فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة العقلیة والحکایة الذہنیة کما ان للثوب
والسماء اتصافا بالبیاض والفوقیة وفی الواقع وللبیاض والفوقیة عروضا للثوب والسماء فی نفس الامر مع قطع النظر
عن الملاحظة الذہنیة وعلی الثانی لایکون للمہیة اتصاف بالوجود فی نفس الامر ولا للوجود عروض للمہیة فی نفس الامر کما
لیس لحقیقة الانسان اتصاف بالانسانیة فی نفس الامر ولا للانسانیة عروض لحقیقة الانسان فی نفس الامر فیکون علی
التقدیر الاول للمہیة الموجودة مرتبتان فی نفس الامر احدہما مرتبة ذاتہا التی ہی معروضة للوجود فی نفس الامر والاخری
مرتبة الوجود العارض لہا فی نفس الامر وعلی التقدیر الثانی لایکون للمہیة فی نفس الامر مع قطع النظر عن ملاحظة الذہن
وانتزاعہ الا مرتبة واحدة ہی مرتبة ذاتہا فقط ولایکون فی نفس الامر مرتبة الوجود العارض لہا اذ لیس الوجود علی ہذا التقدیر
عارضا فی نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مبنی علی التقدیر الاول والقول بالجعل البسیط مبنی علی التقدیر الثانی فانہ
لو کان الوجود زائدا علی الماہیة فی نفس الامر عارضا لہا فی الواقع کانت المہیة معروضة للوجود متصفة بہ فی الواقع ویکون
ذلک الاتصاف والعروض الواقعی اثر الجعل الجاعل علی ہذا التقدیر فتعین القول بالجعل المؤلف علی ہذا التقدیر واما ان کان
فی نفس الامر نفس الماہیة فقط ولایکون الوجود عارضا لہا فی الواقع فلا یتحقق فی الواقع الا امر واحد ہی الماہیة ولایکون لہا
اتصاف واقعی بالوجود ولا للوجود عروض واقعی للمہیة فلا یکون اثر الجاعل فی الواقع الا نفس الماہیة ویکون الوجود حکایة
ذہنیة عنہا فتعین القول بالجعل البسیط ولایکون للقول بالجعل المؤلف علی ہذا التقدیر سبیل فقد بان ان للمہیة علی تقدیر
القول بالجعل المؤلف مرتبتین فی نفس الامر احدہما مرتبة التقرر وتجوہر الذات والاخری مرتبة الوجود وعلی تقدیر القول
بالجعل البسیط مرتبة واحدة ہی مرتبة التقرر ای تجوہر الذات وہذہ المرتبة اذا حکی عنہا فحکایتہا الذہنیة ہی مرتبة الوجود سواء
عبر عنہا فی مرتبة الحکایة الذہنیة بلفظ الوجود او الصیرورة او التقرر او التجوہر او الکون او الثبوت او غیر ذلک مما یمکن ان یحکی بہ
عن مرتبة نفس الذات فعلی تقدیر القول بالجعل المؤلف لما کان للمہیة فی نفس الامر مرتبتان احدہما مرتبة تجوہر الذات والاخری
مرتبة وجودہا کان بازائہما حکایتان احدہما الحکایة عن المرتبة الاولی والاخری الحکایة عن المرتبة الاخری ویکون تانک
الحکایتان قضیتین بلیتین بسیطتین احدہما عند الحکایة عن مرتبة التقرر والثانیة عند الحکایة عن مرتبة الوجود وعلی تقدیر

القول بالجعل البسيط لما لم يكن للمهية في نفس الامر الا مرتبة واحدة وكانت الصيرورة والموجودية وكل ما هو في معناهما عبارة عن
حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك المرتبة لنفس الامرية المحكي عنها الا حكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول
على هذا التقدير الا بهلية بسيطة محمولها الوجود وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهليتين بسيطتين على تقدير
القول بالجعل البسيط اصلا فمن ذهب وهمه الى تثليث مطلب بنى هذا الوهم السخيف على اصل الجعل البسيط فانه لم يفهم
معناه ولم يتفطن بمبناه والعجب ان الشارح ومعلمه ضيعا العمر في التلفظ بلفظ الجعل البسيط والتقرر والتجوهر والفعلية
ولم يتنبه لهما ان يتدبرا معانيها كما عرفت وستعرف ان شاء الله العزيز تفاصيله **قوله** يطلب به التصديق بفعلية الحقيقة وتقرر
قوامها **قوله** قال في الافق المبين ليس الوجود حقيقة الا محض الموجودية بالمعنى المصدري اي صيرورة نفس الذات
في ظرف ما لا معنى ينضم الى الماهية او ينتزع منها فيجعل مناطا لصحة انتزاع الموجودية وحمل مفهوم الموجود فلعل المحقق
انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية
ويصفها به ويحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس المهية بحسب ذلك الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصح الحمل
انتهى ثم قال وبالجملة الوجود المطلق معنى مصدري لا يوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا بل من نفس
ذات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل اياها ولا يتصور لذلك المعنى تحصل وتقوم الا بنفس الاضافة الى موضوعه لا قبل الاضافة
واذ دريت ان حقيقته ان موضوعه في الاعيان لا غير فاعلمن ان مرتبة ذات موضوعه في العين او في الذهن اصطلح على
التعبير عنها بالفعلية الماهية ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحيثية هذا المفهوم المصدري المنتزع يسمى بالوجود ويعبر عنها بالموجودية
فان تقرر المهية وفعليتها وان لم ينسلخ عن اقتران الوجود الا في اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودية والموجودية مسبوقة بها
وفعلية تقرر الماهية بجعل الجاعل معيار صحة انتزاع الموجودية بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهى وقال في
اوائل القبس الثاني من القبسات انت من المتبصرين بما تلوناه عليك في سائر كتبنا ان وجود الشئ في اي ظرف وعاء كان
هو وقوع نفس ذلك الشئ في ذلك الظرف لا لحوق امر ما به وانضمامه اليه والا رجع الهل البسيط الى الهل المركب وكان ثبوت
الشئ في نفسه هو ثبوت الشئ للشئ ومن بحسب وجود المهية وصفا من الاوصاف العينية او امرا ما من الامور الذهنية وراء
مفهوم الموجودية المصدرية فليس من اهل استحقاق المخاطبة ولا هو من رجال اصحاب الحقيقة كما قال شعركا نا السابقون
في الضيار ولو كان الامر على ما حسبه لكان الوجود نفسه ماهية ما من المهيات ويكون لا محالة وجوده زائدا على المهية كما وجود
سائر المهيات الممكنة ويكون وجوده ايضا هو ثبوته المصدري كما وجود سائر الاشياء فاذن الوجود في الاعيان هو نفس صيرورة
الشئ في الاعيان لا ما بالاتصاف به يصير الشئ في الاعيان وكذلك الوجود في الذهن هو نفس وقوعه في الذهن ووجد

كل عرض هو وجوده في موضوعه وجود الوجود هو وجود موضوعه والشئ المعلول نفس ذاته وهيته مجعولة الجاعل جعلا
بسيطا والوجود حكاية جوهر ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية و
للمطلب الذي بازائها الهل البسيط الحقيقي اعني هل الشئ ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
وللمطلب الذي بازائها الهل البسيط المشهوري اعني هل الشئ موجود على الاطلاق وصور هذين المطلبين باخرة واحد بحسب
المحكي عنه ومفاد السالب في الهليات اما في الحقيقي فسلب الذات في نفسها واما في المشهوري فسلب الوجود على الاطلاق
وصورهما ايضا باخرة واحد بحسب المحكي عنه فاما اثبات مفهوم ما للذات اي مفهوم كان من جوهريات الماهية او من عرضياتها
فمن حيز الهل المركب اي هل الشئ شئ والمحكي عنه ثبوت شئ لشئ وفي السالب سلب شئ عن شئ فاذن الوجود هو شرح
نفس الذات المتقرر والعدم وهو سلب الوجود شرح بطلان الذات الموهومة وليسيتها ومفهومه ليس هناك شئ لا ان
هناك امر مفهومه الليس انتهى وهذا كلام لم يصدر عن فهم وتدبر فانه قد اعترف بان الشئ المعلول نفس ذاته وماهيته مجعولة
الجاعل جعلا بسيطا والوجود حكاية ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية
فلما كان الوجود حكاية ذاته المجعولة بالفعل التي هي المسماة بالتقرر والفعلية كانت الهلية البسيطة المشهورية حكاية عن
تلك المرتبة فمطلب الهل البسيط الحقيقي اما حكاية عن تلك المرتبة فهي الهلية البسيطة المشهورة لا غير او حكاية عن مرتبة اخرى
فلتم تلك المرتبة وليبين ما هي او ليس حكاية عن شئ فليس مطلبا بالقصد يقينا فضلا عن ان يكون مطلب هل واما قوله اعني
هل الشئ فمن العجائب التي يضحك منها الصبيان فان هل الشئ اما كلام تام او لا فعلى الثاني ليس كلاما فضلا عن ان
يكون مطلبا بالقصد يقينا وعلى الاول فاما ان يقدر له خبر او لا وعلى الثاني فقد تم الكلام باسم واحد من دون اسناد وعلى
الاول فذلك الجزء اما حكاية ذاته المجعولة بالفعل فهو الوجود على ما اعترف سواء عبر عنه بلفظ الوجود او بلفظ التقرر والثبوت
او غير ذلك مما يفيد هذا المعنى فهذا المطلب مطلب الهل البسيط المشهوري لا غير او غيرها من جوهريات الذات وعرضياتها
فهذا المطلب من مطلب الهل المركب كما اعترف به واما قوله ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
فان اراد به مرتبة الحكاية عن مرتبة نفس الذات فهذا معقول لكن هذه المرتبة هي مرتبة الحكاية التي هي الهلية البسيطة
المشهورية وليست محكيا عنها للهلية البسيطة المشهورية وانما المحكي عنه لها مرتبة نفس الذات المسماة بالتقرر والفعلية فلا
معنى لقوله وللمطلب الذي بازائها الهل البسيط المشهوري وان اراد به مرتبة متحققة في نفس الامر مع قطع النظر عن
حكاية الذهن وانتزاعه فهذا باطل فانه نفسه اعترف فيما نقلنا عن الافق المبين بانه ليس في الواقع الا نفس الماهية ثم
العقل بضرب من التحليل ينتزع منها معنى الموجودية والصيرورة المصدرية ويصفها به ويحمله عليها واليه تلك المرتبة

انكانت متحققة فی نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية الذهن و انتزاعه فالمتحقق فی تلك المرتبة اما نفس المهية بما هی هی او هی
مع امر زائد عليها فعلى الاول تلك المرتبة هی مرتبة التقرر لاغير و على الثانی يكون الوجود وصفا من اوصاف المهية فی نفس
الامر و يبطل ما قال فی الافق المبين و يخرج على تقدير هذا الحسبان من اهل استحقاق المخاطبة واما قوله و صور هذين المطلبين
بآخرة واحد بحسب المحكی عنه فالفاظ ليس تحتها معنى فانه ان اراد به ان المحكی عنه بمطلب الهل البسيط الحقيقی هو المحكی عنه
بمطلب الهل البسيط المشهوری كما هو الظاهر فيبطل ما ذكر من قبل من ان مرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها
مرتبة التقرر والفعلية و للمطلب الذی بازائها الهل البسيط الحقيقی و مرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها
مرتبة الوجود و للمطلب الذی بازائها الهل البسيط المشهوری اذ على هذا التقدير يكون كلا مطلبی الهليين الذين ذكرهما بازاء
مرتبة واحدة هی المحكی عنه الواحد ولا يكون على هذا التقدير مرتبتان يكون احد المطلبين المذكورين بازاء احدهما و آخرهما بازاء
اخريهما ثم اذا كان المحكی عنه لهما واحدا فاما ان يكون الحكاية فی احدهما بحمل مفهوم على الذات و فی الآخر بحمل مفهوم آخر فذانك
المفهومان اما حكاية نفس الذات فيهما الوجود على ما اعترف من ان الوجود حكاية جوهر الذات المجعولة بالفعل فلا يكونان
مفهومين بل مفهوم واحد عبر عنه بلفظين مثلا قيل تارة الذات متقررة و تارة الذات موجودة و عنى بهذين اللفظين معنى واحد
هو كون الذات فلا يكون هناك مطلبان بل مطلب واحد عبر بعبارتين ولا عبرة بالثنينية العبارتين فان العبارات كثيرة
فلو اعجب احدا ان يسمی كل عبارة مطلبا فليفعل و اما ان يكون فی احدهما حكاية بحمل مفهوم ولا يكون فی الآخر حكاية بحمل مفهوم
ما اصلا فيكون ذلك الآخر مفهوما مفردا لا مطلبا تصديقيا وان اراد به معنى آخر يكون بحسبه المحكی عنه لاحد مطلبی الهليين
المذكورين غير المحكی عنه لآخرهما فلا يكون صور هذين المطلبين واحدا بحسب المحكی عنه فلا يكون لهذه الالفاظ معنى و هكذا الكلام
فی سالبتی الهليتين واما قوله فاذن الوجود شرح نفس الذات المتقررة فهو صريح فی ان الهلية البسيطة التی
محمولها الوجود او العدم هی التی تحكی عن نفس الذات المتقررة او الباطلة و ليس هناك هلية اخرى بسيطة تحكی عن تقرر
الذات و بطلانها فانظر الى معلم الشارح كيف يخبط فی كلامه ولا يبالی اين يذهب و منشار وقوعه فی هذه الورطة انه مع
ذهابه الى القول بالجعل البسيط من دون ان يتدبر معناه و تفطن بمسماه    ذهب الى ان الوجود من العوارض اللاحقة
للماهية فی نفس الامر فلم يكن له محيد من ان يقول ان للمهية فی نفس الامر مرتبتين احدهما مرتبة نفس ذاتها المعروضة
والاخرى مرتبة الوجود العارض فحسب ان الحكاية عن المرتبة الاولى مطلب الهل البسيط الحقيقی والحكاية عن المرتبة الثانية
مطلب الهل البسيط المشهوری ولم يتفطن بانه على تقدير القول بالجعل البسيط لا سبيل الى القول بكون الوجود من
عوارض المهية فی نفس الامر كيف ولو كان الوجود من عوارض المهية فی نفس الامر كان بينها و بين الوجود خلط و

بذا غلط
فی عليه
عبر عنه

تقرر

ارتباط في نفس الامر كما بين الثوب والبياض او كما بين السمار والفوقية وكان اثر الجاعل بالذات ذلك الخلط والربط الواقعي فلا محيد على هذا التقدير من القول بالجعل المؤلف ثم انه لما ذهب الى القول بالجعل البسيط اضطر الى ان يقول بان الوجود حكاية نفس الذات المجعولة جعلا بسيطا وعلى هذا التقدير لم يكن له سبيل الى القول بان للمهية مرتبتين في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه لكنه اذ رسخ في ذهنه ان الوجود من عوارض المهية في نفس الامر وكانت مرتبة التقرر مصداقا محكيا عنه للوجود متقدمة عليه تقدم المصداق على الصادق والمحكي عنه الواقعي على الحكاية توهم ان للمهية على تقدير القول بالجعل البسيط مرتبتين في الواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وبناء على هذا الوهم الذي منشاءه سوء الفهم قسم الهل البسيط الى قسمين وتوهم مرتبة التقرر اعني مرتبة نفس المهية الواقعية التي هي المحكي عنها للحكاية بالوجود مرتبة ذهنية وجعلها مطلب الهل البسيط الحقيقي وهذا كله ناش من سوء الفهم وعدم التدبر والشارح قد هلك في تقليده ولم يدر ان الفاظه ليس تحتها معنى ولم يتفطن بان قوله وحقيقي ابسط منه لطلب به التصديق بفعلية المهية ونحو قوامها الفاظ بلا معنى فان فعلية المهية ونحو قوامها اما ان يكون عبارة عن نفس الماهية فهي لا تصلح لان يسال عنها بهل ولا لان يطلب التصديق بها واما ان يكون عبارة عن شئ زائد على الماهية وهذا مما لا يتصور على اصل الجعل البسيط ولا يتصور ذلك مع الشارح ايضا فضلا عن ان يطلب التصديق به واما قوله على ما يحكم به الجعل البسيط ففيه ان الجعل البسيط لا يحكم بان نفس الماهية التي هي اثر الجعل البسيط في الواقع صالحة لان يسال عنها بهل ولان يتعلق بها التصديق واما ان تاثير الجاعل في نفس المهية وان اثره نفسها بما هي هي فلا نعنيه شيئا والحاصل ان السوال بهل انما يمكن اذا انتزع الذهن من نفس الماهية معنى ويسنده الى المهية فيسئل عن ثبوته لها بهل فيجاب عنه بثبوته لها او عدم ثبوته لها واما نفس الماهية الواقعية المسماة بالتقرر والفعلية فليست مركبا ذهنيا من مسند ومسند اليه حتى تصلح لان يسال عنها ولان يجاب عن السوال عنها بهل ولان تتعلق التصديق بها فجعلها مطلب هل لا معنى تحته **قوله** وتوضيحان مرتبة التقرر قال في الافق المبين مطلب هل ينقسم الى جنسين بسيط ومركب ثم البسيط الى نوعين حقيقي ومشهوري والعقد بحسبه الى هلي بسيطي وهلي مركبي ثم الهلي البسيط الى البسيط على الحقيقة وبسيط مشهوري والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر مهيته في سنخها اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود وهي الصادرة عن الجاعل ابتداء بلا وسط في لحاظ العقل اصلا والمشهوري منه سوال عن نفس الشئ بحسب مرتبة الموجودية والكون اما في نفس الامر على الاطلاق او في الاعيان او في الذهن وهي المرتبة المترتبة على المرتبة الاولى بلا وسط فالواقع في مطلب هل مطلقا اما تجوهر او ليس او الموجود على الاطلاق او ليس او الموجود شيئا ما جوهرا للموضوع او عرضيا ذاتيا او عرضيا خارجيا او

ليس مع عدم تثليث الاقسام باہمال البسيط فتسمى الہل البسيط وہو الاحق بالاعتبار ثم باعتبار البساطة فيه مغلط فى المعارف التصورية والعلوم التصديقية ومفسد فى ابواب الاقتناصات الحدية والبرہانية وان كانت المرتبتان متخالطتين فى غير المحاذا الذى ہو ظرف الخلط والتعرية من ظروف الوجود فالسوال عن تجوہر الحقيقة كما يقال ہل العقل اى ہل مہية العقل والجواب نعم اى ان بعض المہيات المتجوہرة ہى العقل وہل اجتماع النقيضين اى ہل مہية ہى اجتماع النقيضين والجواب ليس اى لا مہية متجوہرة ہى اجتماع النقيضين واذا ثبت ان الشئ كالعقل مثلا متجوہر الحقيقة فى الاعيان استغنى بذلك عن السوال عن وجوده فى الاعيان وكذا العكس اذ الشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة وليس لتلك الحقيقة المتجوہرة وجود فى ظرف تجوہرہا وانما يختلق ذلك توہم لبعض من المميزين بل الحقيقة التصورية المتجوہرة فى ظرف يتبعہا ويلزمہا ان لا ينسلخ عنہا ان تكون موجودة فى ذلك الظرف ولكن ينبغى ان لا يہمل فصل احدى المرتبتين عن الاخرى وسبق السابقة منہا لئلا يضيع حقوق الاحكام المختلفة بحسب ذلك ومطلب الہل البسيط مقدم على المركب اذ طبيعة اثبات شئ لشئ تقتضى ان يكون المثبت له ثابتا فى نفسه حتى يثبت له شئ فيكون الشئ فى نفسه ثم يكون له صفة وتحقق ان عقود الہليات البسيطة ليس مفادہا ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادہا تجوہر حقيقة الموضوع او لا تجوہرہا وكون الموضوع فى نفسه او انتفاره فى نفسه وانما ذلك فى الہليات المركبة فقط فان العقد فى الہليات البسيطة انما يشتمل بحسب الضرورة الناشئة من طباع العقد على الموضوع والمحمول والنسبة بينہما فى الذكر والتعبير عما ادركه العقل لا بحسب ما يرجع اليه مفاد العقد ويتعلق القصد بالتعبير عنه ليس من ليتاہل محاولة النظر فى اسرار العلوم اذ راجع عزيزة عقله وجدان قولنا العقل متقرر وموجود مثلا اذا افاد ثبوت مفہوم التقرر او الوجود او اتحاد العقل والتقرر او الموجود كان ذلك شيئا وراء تقرره فى نفسه او كونه فى نفسه ومتاخرا عنه ما يرام ليس الا الشئ المتقدم اعنى تحقق نفس ذات الموصوف لا الشئ المتاخر وہو ثبوت وصف له سواء كان ذلك الوصف مفہوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الہليات البسيطة وتحصيل وصف له من حيز الہلية المركبة وكذلك السالب كقولنا ليس اجتماع النقيضين متقررا او موجودا مفاده بالحقيقة ليسية متح حقيقته وسلب ذاته وانتفاره فى نفسه لا سلب مفہوم التقرر او مفہوم الوجود عنه فقد كنا عرفناك من قبل ان الوجود نفس كون الماہية وموجوديتہا لا ما به الموجودية اى امر به يكون المہية وكذلك عدم الشئ فى نفسه ہو نفس انتفار ذاته لا انتفار امر عن ذاته ہو الوجود على خلاف عدم صفة من صفات الشئ عن الشئ فاذن الايجاب فى الہليات البسيطة تجوہر شئ او ثبوته والسالب ليسية شئ او انتفاره والايجاب فى الہلى المركب ثبوت شئ لشئ والسلب انتفاره عنه ہذا كلامه وانما نقلناه مع كونه طويلا بلا طائل لئلا يبقى للناظر فى كلام الشارح تطلع واستشراف الى ماخذه وانت تعلم

ان قوله والحقيقي من البسيط سوال عن نفس الشئ بحسب تجوهر حقيقته في نفسها وتقرر مهيته في متنها ان اراد به ان الهل البسيط الحقيقي سوال عن الشئ نفسه من دون ان تتضمن السوال مفهوما ما معه فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن المفرد ولا يكون مطلبا لتصديقيا فيكون من مطلب ما وان اراد انه سوال عن الشئ نفسه باخذ مفهوم ما معه فذلك المفهوم اما عين مفهوم ذلك الشئ فيكون الهل البسيط الحقيقي سوالا عن الحمل الاولي فيكون من حيز الهل المركب باعترافه او مفهوم منتزع من نفس ذاته هو حكاية نفس ذاته فيكون هو الوجود فان الوجود حكاية نفس الذات المجعولة لا امر يقوم بالذات انضماما او انتزاعا على ما اعترف به فيما نقلنا عنه سابقا فيكون الهل البسيط الحقيقي هو الهل البسيط المشهوري لا غير ولا يعني التلفظ بلفظ التجوهر والتقرر شيئا فان التجوهر والتقرر اما ان يعني به نفس الذات الواقعية المحكي عنها فهو ليس خبرا عن الشئ المسئول عنه في السوال ولا محمولا عليه في الجواب واما ان يعني به معنى ينتزعه الذهن عن تلك الذات نفسها فذلك هو الوجود والصيرورة والموجودية والتجوهر والتقرر فهو ما يسأل عنه بالهل البسيط المشهوري ويجاب به عنه واما قوله اعني المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود فان اراد بها مرتبة نفس المهية الواقعية الواقعة في نفس الامر المحكي عنها المتقدمة على مرتبة حكايتها وبمرتبة الوجود مرتبة الحكاية الذهنية التي هي حكاية عن المرتبة الاولى اي نفس الذات فتقدم تلك المرتبة على مرتبة الوجود عبارة عن تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصدق على الصادق وتقدم المنتزع منه على المنتزع فتلك المرتبة محكي عنها بالهلية البسيطة الذي سماه هذا القائل بالهلية البسيطة المشهوري والهلية البسيطة المشهورية حكاية عن تلك المرتبة والهل البسيط المشهوري سوال عن تلك المرتبة فلا معنى للهل البسيط الحقيقي سوى الهل البسيط المشهوري و لا للهلية البسيطة الحقيقية سوى الهلية البسيطة المشهورية وان اراد ان للماهية في نفس الامر مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه مرتبتين احديهما مرتبة التقرر والتجوهر والاخرى مرتبة الوجود ومرتبة التجوهر متقدمة على مرتبة الوجود في الواقع فذلك باطل لان الوجود على تقدير القول بالجعل البسيط ليس عارضا للمهية في نفس الامر حتى يكون للماهية في نفس الامر مرتبتان احديهما مرتبة ذات المهية المعروضة والاخرى مرتبة الوجود العارض انما في الواقع مع عزل النظر عن الملاحظة الذهنية نفس الماهية بلا امر زائد عليها هو الوجود والعقل يحكي عن نفس الذات وتلك الحكاية هي مرتبة الوجود فليس في الواقع مرتبتان متخالطتان وانما في الواقع مرتبة واحدة هي نفس الذات لا غير فاذا حكى عنها كان ما انتزع الذهن عنها مرتبة الوجود فظهر سخافة قوله والكانت المرتبتان متخالطتين الخ اذ قد بان انه ليس في الواقع الا مرتبة واحدة واذا انتزع عنها معنى الوجود كان مرتبة الحكاية الذهنية مرتبة اخرى غير مخالطة مع تلك المرتبة اصلا ووجه وقوع هذا القائل في هذه المخمصة التي ابتلى بها انه ظن الحكاية بالوجود بلية بسيطة ومصداقها الواقعي المحكي عنه بلية اخرى سابقة

علیہا وسماہا ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ ولم یدر ان الہلیۃ عبارۃ عن الحکایۃ لاعن المحکی عنہ والعجب انہ حسب الحکایۃ بالوجود ہلیۃ
بسیطۃ مشہوریۃ ومصداقہا المحکی عنہ ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ ولم یعتبر مثل ذلک فی الہلیۃ المرکبۃ فکان علیہ ان یسمی الحکایۃ
بان الجسم اسود ای ہذہ القضیۃ المعقولۃ بالہلیۃ المرکبۃ المشہوریۃ ومصداقہا المحکی عنہ عنی الجسم المتصف بالسواد فی
الواقع بالہلیۃ المرکبۃ الحقیقیۃ ولو کان یستنکف عن ہذا فلم لم یستنکف عن تسمیۃ مصداق الہلیۃ البسیطۃ التی ہی حکایۃ
بان الشئ موجود اعنی بذلک المصداق مرتبۃ التقرر ای نفس الذات المتقررۃ بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ وقد استبان
بما ذکرنا ان عدم تثلیث الاقسام مبنی علی فہم معنی السوال بہل ومعنی جوابہ وتثلیثہ ناش من سخافۃ العقل وفسادہ
واما قولہ مغلط فی المعارف التصوریۃ والعلوم التصدیقیۃ ومسند فی ابواب الاقتناصات الحدیۃ والبرہانیۃ فلیستمع
بین ان اعتبار مصداق الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ محکیا عنہ وعدم اعتبارہ حکایۃ فی ای المعارف التصوریۃ والعلوم
التصدیقیۃ غلط وای الاقتناصات الحدیۃ والبرہانیۃ افسد وامثال ہذہ المجازفات احق من ان یلتفت الیہا بل
لا ینبغی لمن رزق فہما ان یعتنی بہذہ الہذیانات واما قولہ کما یقال ہل العقل ای ہل مہیتہ ہی العقل فمما یقضی بہ
العجب فان قولہ ہل العقل اما ان یقدر لہ خبرا ولا فان قدر لہ خبر فماذلک الخبر فان کان ہو حکایۃ عن نفس المہیۃ المتقررۃ
فہو الوجود ولفظ آخر فی معناہ کالتجوہر والتقرر والکون والثبوت فہذا الہل ہو الہل البسیط المشہوری وان کان
شیئا آخر سوی صیرورۃ نفس الماہیۃ فہذا الہل ہل مرکب وان لم یقدر لہ خبر فقد تم الکلام باسم واحد من دون کلمۃ
وہذا مضحکۃ للصبیان وقولہ ای ہل مہیتہ ہی العقل ان کان فیہ قولہ ہی العقل صفۃ لمہیتہ ولم یقدر لقولہ مہیتہ خبر فہذا لیس
کلاما فضلا عن ان یکون سوالا بہل وان قدر لہ خبر فقد عرفت حالہ وان کان معناہ ہل العقل مہیتہ وان لم یساعدہ اللفظ
کان ذلک سوالا عن ثبوت مفہوم المہیۃ للعقل فیکون من قبیل السوال بالہل المرکب فقد اتضح ما ارتکب من التلبیس و
افتضح الملبس بالتدلیس وقس علی ذلک ما یلحق من کلامہ بہذا القول واما قولہ واذا ثبت ان الشئ کالعقل مثلا متجوہر
الحقیقۃ فی الاعیان استغنی بذلک عن السوال عن وجودہ فی الاعیان وکذا العکس فان ارادبہ انہ اذا ثبت ان الشئ
کالعقل مثلا متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان کان معناہ انہ موجود فی الاعیان وکذا اذا ثبت انہ موجود فی الاعیان کان معناہ
انہ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان فلا حاجۃ الی السوال عن وجودہ فی الاعیان او عن تجوہر حقیقتہ فی الاعیان فذلک حق فان
معنی التجوہر فی الاعیان ہو معنی الوجود فی الاعیان ومصداق التجوہر فی الاعیان اعنی نفس المہیۃ المتقررۃ ہو
مصداق الوجود فی الاعیان لکن علی ہذا یکون الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ ہی بعینہا الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ بلا فرق
اصلا فالہل البسیط الحقیقی ہو الہل البسیط المشہوری من دون تمایز بینہما راسا فیضیع کل ما تجشم وعشی فیہ نفسہ وان اراد بہ

ان مفہوم ان الشئ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان غیر مفہوم ان الشئ موجود فی الاعیان وانہ یستلزمہ ولاجل استلزام ایاہ استغنی
عن السوال عن وجودہ فی الاعیان بعد ثبوت انہ متجوہر الحقیقۃ فی الاعیان فہذا غلط باطل اذ مفہوم انہ متجوہر الحقیقۃ فی
الاعیان کونہ فی الاعیان وکونہ فی الاعیان ہو انہ موجود فی الاعیان وان اراد انہ اذا صدق بالحقیقۃ المتجوہرۃ فی
الاعیان استغنی عن السوال عن وجودہ فی الاعیان اذ مع التصدیق بالمصداق المحکی عنہ لاحاجۃ الی السوال عن
الصادق والحکایۃ فہذا حق لکن لایغنیہ شیئا فان مصداق الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ لیس حکایۃ فضلا عن ان یکون
ہلیۃ بسیطۃ حقیقیۃ واما قولہ بل ان الحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ فی ظرف یتبعہا ویلزمہا ان لایسلخ عنہا ان تکون موجودۃ فی
ذلک الظرف فالصحیح فیہ ان الحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ فی ظرف ہی الحقیقۃ التصوریۃ الموجودۃ فی ذلک الظرف بعینہا بلا
فرق ما اصلا ومفہوم کونہا موجودۃ فی ظرف ہو مفہوم کونہا متجوہرۃ فی ذلک الظرف فان اراد بالحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ
فی ظرف نفس الحقیقۃ المتجوہرۃ فی ظرف اعنی مرتبۃ المصداق الواقعی فہی الحقیقۃ التصوریۃ الموجودۃ فی ذلک الظرف اعنی مرتبۃ
المصداق الواقعی لان الاول یستتبع ویستلزم الثانی فان ذلک فرع التغایر والتعدد والمصداق الواقعی واحد ہی الحقیقۃ
المتجوہرۃ وہی الحقیقۃ الموجودۃ وان اراد بہا ہذا المفہوم الذہنی فی مرتبۃ الحکایۃ فہو المفہوم الذہنی للحقیقۃ الموجودۃ فی ذلک
الظرف فی مرتبۃ الحکایۃ بلا فرق ما اصلا لا ان الاول یستتبع ویستلزم الثانی فان ذلک فرع التغایر والتعدد وہذا المفہوم
واحد سواء عبر عنہ بلفظ الحقیقۃ المتجوہرۃ او بلفظ الحقیقۃ الموجودۃ وان اراد بالحقیقۃ التصوریۃ المتجوہرۃ المصداق الواقعی
وبقولہ ان تکون موجودۃ فی ذلک الظرف مرتبۃ الحکایۃ فیکون ہذا حکایۃ عن ذلک وتعبیرا عنہ فیکون الہلیۃ البسیطۃ المسماۃ
بالمشہوریۃ ہی حکایۃ نفس الحقیقۃ المتجوہرۃ ولایکون للہلیۃ البسیطۃ التی سماہا بالحقیقیۃ معنی فان نفس ذلک المصداق
لیس حکایۃ ولا قضیۃ فضلا عن ان یکون ہلیۃ وتلک الہلیۃ البسیطۃ المسماۃ عندہ بالمشہوریۃ لاغیر فلا معنی لقولہ لکن
ینبغی ان لایہمل فصل احدی المرتبتین عن الاخری وسبق السابقۃ منہما لئلا یضیع حقوق الاحکام المختلفۃ بحسب ذلک
فانہ ان اراد انہ لاینبغی ان یہمل فرق ما بین مرتبۃ التقرر ومرتبۃ الموجودیۃ وہو ان مرتبۃ التقرر اسم للمصداق المحکی عنہ الواقعی
ومرتبۃ الموجودیۃ عبارۃ عن الحکایۃ الذہنیۃ ومرتبۃ التقرر سابقۃ علی مرتبۃ الموجودیۃ لسبق المحکی عنہ علی الحکایۃ فہذا مسلم
ولم یہمل وانما اہمل ہذا الفرق من ظن مرتبۃ التقرر حکایۃ فلیعرف من ہو وان اراد انہ لاینبغی ان یہمل الفرق بین مرتبۃ
التقرر ومرتبۃ الموجودیۃ بان نظن ان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ مرتبتین احدہما سابقۃ علی الاخری
او نظن ان المرتبتین حکایتان ذہنیتان متفاصلتان احدہما سابقۃ علی الاخری فہذا من المہملات التی لامعنی لہا
کما عرفت واما قولہ ومطلب الہل البسیط متقدم علی المرکب فلا یصح علی اطلاقہ فانہ قد صرح آنفا فیما نقلنا عنہ ان

ثبوت الجوهريات للذات مطلب الهل المركب ومطلب الهل البسيط ليس متقدما عليه عنده وايضا واما قوله ان عقود الهليات
البسيطة ليس مفادها ثبوت شئ للموضوع او اتحاد الموضوع والمحمول بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها او كون الموضوع
في نفسه وانتقاره في نفسه فان اراد بمفادها مصداقها المحكي عنه فقد تحققت ان مصداق الهلية البسيطة نفس الذات
بما هي هي المسماة بالتقرر فان عنى بقوله بل مفادها تجوهر حقيقة الموضوع او لا تجوهرها او كون الموضوع في نفسه او انتقاره
في نفسه ان مفادها اي مصداقها نفس الذات او ليسيتها فهذا مسلم لكن لا يصح الترديد الذي ذكره بناء على زعمه ان
مصداق الهلية البسيطة الحقيقية مرتبة تجوهر الحقيقة او لا تجوهرها ومصداق الهلية البسيطة المشهورية مرتبة موجوديتها
او انتقارها فانا قد بينا انه ليس في مرتبة مصداق اي في نفس الامر مرتبتان والعجب انه قد اعترف نفسه في القبسات
بان صور الهليتين المذكورتين واحدة بحسب المحكي عنه فكيف يسوغ الفرق بينهما بحسب المحكي عنه وان عنى ان مفادها الذي
مصداقها تجوهر الحقيقة او لا تجوهرها بالمعنى المصدري المنتزع او كون الموضوع في نفسه وانتقاره في نفسه بالمعنى المصدري
المنتزع فهذا باطل لان المعنى المصدري للتجوهر واللاتجوهر وللكون والانتقار ليس مصداقا للهليات البسيطة اصلا
بل مصداقها منشأ انتزاعها الواقعي ومع ذلك فلا يصح الترديد بين التجوهر والكون وبين اللاتجوهر والانتقار فان التجوهر
بالمعنى المصدري هو الكون بالمعنى المصدري واللاتجوهر بالمعنى المصدري هو الانتقار وان اراد بمفادها مفهوم الحكاية
الذهنية ومفهوم القضية المعقولة فلا شك في ان مفادها بهذا المعنى ثبوت التجوهر والموجود للموضوع ثبوتا رابطيا او سلبه واتحاد
الموضوع والمحمول او سلبه كيف ومفهوم القضية مطلقا اية قضية كانت ذلك ان اراد بالمفاد ما يقال له في عرف النحاة مضمون
الجملة حتى يكون معنى كلامه ان مضمون جملة الشئ متجوهر او ليس متجوهرا تجوهره او لا تجوهره ومضمون جملة الشئ كائن او ليس
كائنا كونه او لا كونه فهذا مع ان ذكر امثال هذا الجزاف سخيف لغو في هذا المقام يمكن ان يقال مثله في الهليات المركبة
ايضا مثلا يقال مضمون جملة الجسم اسود اسودية الجسم لا ثبوت شئ للموضوع ولا اتحاد الموضوع والمحمول على ان هذا مما يأبا
كلامه وقد استبان بما ذكرنا سخافة آخر ما قال فانه مبني على الفرق بين مفهوم التقرر وبين مفهوم الوجود وقد عرفت بطلانه
واما قوله وما يرام ليس الا الشئ المتقدم اعني تحقق نفس ذات الموصوف فهو حق قد انطقه الله تعالى به فهو اعتراف منه بان معنى
الهلية البسيطة التي سماها بالحقيقية والهلية البسيطة التي سماها بالمشهورية واحد بلا فرق وهو تحقق ذات الموصوف وكذا
قوله فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة واما ما يشعر به كلامه من الفرق بين ليس اجتماع النقيضين
متقررا وبين ليس اجتماع النقيضين موجودا والفرق بين سلب التقرر وبين سلب الوجود فقد عرفت بطلانه واليقين
انه لا فرق بين القضيتين المذكورتين اصلا لا بحسب المصداق المحكي عنه ولا بحسب مفهوم الحكاية نعم في احدهما عبر بالمحمول

بلفظ وفی الاخری عبر ذلک المحمول بعینہ بلفظ آخر وکذا الافرق بین سلب التقرر وسلب الوجود الا بان المضاف الیہ فی احدہما عبر بلفظ وذلک المضاف الیہ بعینہ فی الآخر عبر بلفظ آخر واما غیر ذلک فمما لا سبیل الی فہمہ فضلا عن اثباتہ فافہم

**قولہ** ہی متقدمۃ علی الموجودیۃ اعلم ان الوجود اما ان یکون من عوارض الماہیۃ فی نفس الامر اولا فعلی الاول یکون الماہیۃ متصفۃ بہ والوجود عارضا لہا زائدا علیہا فی الواقع وعلی الثانی لا یکون کذلک انما یکون فی الواقع نفس الماہیۃ بما ہی ہی لا امر یقوم بہا انضماما او انتزاعا ثم اذا حکی الذہن عنہا یکون حکایتہا ہی معنی الوجود والمصیرورۃ والموجودیۃ والکون فعلی التقدیر الاول یکون اثر الجاعل بالذات الاتصاف والخلط الواقعی الذی بین المہیۃ والوجود العارض لہا فی الواقع ولا یکون اثرہ بالذات نفس الماہیۃ بما ہی ہی لان نفس الماہیۃ بما ہی ہی لا یکون مصداقا العارض زائد علیہا فلو قدر علی ہذا التقدیر ان نفس الماہیۃ اثر الجاعل بالذات لا یکون نفس الماہیۃ المجعولۃ التی ہی اثر الجاعل بالذات مصداقا للوجود والموجودیۃ والاتصاف بالوجود بذلک الجعل بل یحتاج اتصافہا بالوجود الی جعل آخر یکون اثرہ بالذات خلطہا بالعارض الذی ہو الوجود لان نفس ذات المعروض بما ہی ہی لا یمکن ان یکون مصداقا للعارض وعلی التقدیر الثانی یتعین القول بالجعل البسیط وعلی ہذا التقدیر لا یکون فی الواقع الا نفس الماہیۃ ویکون الوجود عبارۃ عن الحکایۃ الذہن عنہا لا غیر فلا یکون للمہیۃ فی الواقع علی ہذا التقدیر مرتبتان احدہما مرتبۃ التقرر والاخری مرتبۃ الوجود فضلا عن ان یکون احدہما مقدمۃ علی الاخری نعم یکون ہناک مرتبتان احدہما مرتبۃ المحکی عنہ وہی نفس الماہیۃ الواقعیۃ بما ہی ہی المسماۃ بالتقرر والثانیۃ مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ وہی مرتبۃ الوجود والاولی متقدمۃ علی الاخری تقدم المحکی عنہ علی الحکایۃ وعلی التقدیر الاول یکون للمہیۃ مرتبتان فی نفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ احدہما مرتبۃ نفس المہیۃ المعروضۃ للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبۃ الوجود العارض لہا فی نفس الامر ویکون المرتبۃ الاولی متقدمۃ لا محالۃ علی المرتبۃ الثانیۃ ضرورۃ تقدم المعروض علی العارض ویکون بازاء کل من تینک المرتبتین الواقعیتین حکایتان ذہنیتان ہما مطلبان متمایزان احدہما حکایۃ عن مرتبۃ المعروض المتقدمۃ والاخری حکایۃ عن مرتبۃ العارض المتاخرۃ فالقائلون بالجعل المؤلف لا محید لہم عن القول بکون الوجود عارضا للمہیۃ زائدا علیہا فی نفس الامر ولا عن القول بکون مرتبۃ المہیۃ من حیث ہی ہی التی ہی معروضۃ للوجود متقدمۃ علی مرتبۃ العارض لہا فی نفس الامر وان کان یلزمہم من حیث لا یشعرون ان یکون مرتبۃ خلط المہیۃ لعارضہا الذی ہو الوجود متقدمۃ علی مرتبۃ نفس الماہیۃ المعروضۃ لاجل ان اثر الجاعل علی تقدیر القول بالجعل المؤلف اولا وبالذات ہو خلط الماہیۃ بالوجود ونفس المہیۃ بما ہی ہی اثرہ بالعرض وما بالذات متقدم علی ما بالعرض ولعلہم یلتزمون ذلک قائلین بان تقدم مرتبۃ العارض فی حکم المجعولیۃ

على مرتبة الماهية لانيا فى تاخرها عنها باعتبار آخر وقد استوفينا هذا البحث فى مبحث الجعل حيث تكلمنا على ما اورد الناظرون
على استدلال بعض الاذكياء المتاخرين على حقيقة الجعل البسيط اذا عرفت هذا فاعلم ان سبق التقرر على الوجود على طريق
الجعل البسيط ان اريد به ان الوجود عارض للمهية فى نفس الامر وانه مسبوق بالتقرر ولو سبقا بالمهية فى الواقع فهذا باطل
فان الوجود ليس عارضا للمهية فى الواقع وليست الماهية مخلوطة به فى الواقع انما العقل لو كان المهية معروضة له فى
الواقع وليس كذلك على طريق الجعل البسيط ولو كان الوجود عارضا للمهية فى الواقع لم يكن سبيل الى القول بالجعل
البسيط وقد علمناك ان نسبة الوجود الى الماهية نسبة الانسانية الى حقيقة الانسان فليست الانسانية عارضة لحقيقة الانسان
فى الواقع والالم يكن حقيقة الانسان بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداقا للانسانية ثم بعد مرتبة نفس ذاتها تصير مصداقا
لها فلا يكون الانسان فى مرتبة نفس ذاته انسانا فكذلك الوجود لو كان زائدا على مهية الانسان عارضا لها فى الواقع
لم يكن مهية الانسان فى مرتبة ذاتها بما هى هى مصداقا للموجودية ثم تصير بعد مرتبة نفس ذاتها مصداقا للموجودية فاما
ان يزيد عليها وينضاف اليها بعد مرتبة نفس ذاتها امر صيرها مصداقا للموجودية وهذا باطل لان التقرر الذى يقول
اصحاب الجعل البسيط انه اثر الجعل بالذات اما نفس المهية بما هى هى او زائد عليها فان كان زائدا عليها بطل القول بالجعل
البسيط اذ على هذا التقدير لا يكون نفس الماهية اثر الجعل بل يكون اثر الجعل بالذات اتصاف الماهية بالتقرر الذى
هو زائد عليها والا كان نفس المهية فالقول بان نفس الماهية بما هى هى ليست مصداقا للوجود قول بان التقرر ليس
مصداقا للوجود ثم المهية بعد مرتبة التقرر يكون مصداقا للوجود بانضياف صفة اليها هى الوجود فيكون عروض تلك الصفة
للمهية بعد مرتبة تقررها محتاجا الى جاعل يجعل الماهية بعد تقررها متصفة بتلك الصفة فيبطل القول بالجعل البسيط ويلزم
ارتكاب القول بجعلين جعل يكون اثره بالذات نفس تقرر الماهية وجعل مؤلف يكون اثره بالذات جعل المهية بعد تقررها
متصفة بصفة زائدة عليها عارضة لها فى الوجود ولبطلان ذلك اظهر من ان يخفى واما ان لا يزيد عليها ولا ينضاف اليها امر
آخر يصيرها مصداقا للموجودية فكون المهية مصداقا للوجود بعد مرتبة نفسها التى هى التقرر وعدم كونها مصداقا للوجود فى تلك
المرتبة مع انه لم يزد عليها بعد تلك المرتبة امر ما ترجيح بلا مرجح وان اريد بسبق التقرر على الوجود على طريق الجعل البسيط انه
ليس فى نفس الامر والواقع مع قطع النظر عن حكاية الذهن وانتزاعه الا نفس المهية وهى المسماة بالتقرر ثم العقل ينتزع
منها معنى الصيرورة والكون فهذه الحكاية الذهنية هى المسماة بالوجود فالتقرر هو مرتبة المحكى عنه والوجود هو مرتبة الحكاية
وسبق التقرر على الوجود سبق المحكى عنه على الحكاية فهذا معقول الحكيم به الجعل البسيط لكن لما كان الوجود عبارة عن حكاية
التقرر فاذا كان التقرر مجهولا فلا سبيل الى السوال عنه الا بان يحكى عنه بالموجودية ولا الى الجواب عن السوال عنه الا

بان یحکی عنہ بالموجودیۃ فاذا کان تقرر مہیۃ العنقاء مجہولا وسئل عنہ فلا بد وان یاتی السائل عنہ بما ہو حکایۃ التقرر فیقول
ہل ہی موجودۃ او یتلفظ بلفظ آخر یکون معناہ معنی ہل ہی موجودۃ اذ لا بد فی السوال من تصور مفہوم التقرر ومفہوم التقرر
المتصور للذہن ہو الوجود فیکون ہذا السوال ہو السوال بالہل البسیط المشہوری ویکون الجواب عنہ بالہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ
ومنشاء الغلط الذی وقع فیہ من ابتدع القول بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ انہ لم یتفطن بان مرتبۃ التقرر ہی المحکی عنہا بالہلیۃ البسیطۃ
المشہوریۃ فظن تلک المرتبۃ المحکی عنہا مرتبۃ حکایۃ وسماہا بالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ وہذہ آفۃ قلۃ التدبر ولنزد ما حققنا ایضاحا لنزید
ہذا الظن عند من رزق الفہم افتضاحا فنقول لا یرتاب فی ان المہیات الحقیقیۃ کحقیقۃ الانسان مثلا متحققۃ فی نفس الامر مع قطع
النظر عن ملاحظۃ الذہن وحکایتہ عنہا اما ان یکون فی الواقع شیئان احدہما الحقیقۃ الانسانیۃ مثلا والثانی وجودہا العارض لہا
وہذا باطل لانہ لو کان الوجود عارضا لہا فی الواقع کانت المہیۃ مصداقا للموجودیۃ قبل عروض الوجود لہا والا کانت فی المرتبۃ
السابقۃ علی مرتبۃ عروض الوجود لا شیئا محضا فکیف تکون معروضۃ للوجود واذا کانت المہیۃ قبل عروض الوجود مصداقا
للموجودیۃ یکون عروض الوجود لہا لغوا ولا یکون ذلک العارض الذی فرض انہ وجود [illegible] بل شیئا آخر وصاحب الافق المبین
والشارح وہما من الذین یدعون القول بالجعل البسیط لا یذہبون الی ان المتحقق فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ
شیئان المہیۃ والوجود العارض لہا فہم متفقون علی بطلان ہذا الشق واما ان یکون المتحقق فی الواقع شیئا واحدا ہی نفس المہیۃ
ویکون الوجود عبارۃ عما ینتزع منہا العقل من معنی الکون والصیرورۃ فح لا یکون فی الواقع الا نفس الماہیۃ وہی المسماۃ بالتقرر
ولا یکون الوجود فی الواقع فلیس فی نفس الامر ای فی مرتبۃ المصداق المحکی عنہ مرتبتان احدہما مرتبۃ التقرر والثانیۃ مرتبۃ
الوجود وانما یکون فی الواقع المحکی عنہ مرتبۃ واحدۃ ہی المسماۃ بالتقرر ویکون الوجود عبارۃ عن الحکایۃ الذہنیۃ لتلک المرتبۃ ونظیر
ذلک ان الثوب الاسود اذا وجد فی الخارج وحکی الذہن عنہ بانہ اسود فہناک مصداق محکی عنہ ہو الثوب الموجود فی الخارج الذی فیہ حل السواد فی
الخارج وحکایۃ ذہنیۃ ہی ما فی الذہن من صور الثوب والاسود والنسبۃ الرابطۃ وہذہ الحکایۃ ہی القضیۃ الہلیۃ المرکبۃ واما الثوب الاسود الموجود فی الخارج
فلیس بقضیۃ ولا ہلیۃ مرکبۃ وانما ہو مصداق الہلیۃ المرکبۃ فکذلک اذا تقررت المہیۃ کحقیقۃ الانسان مثلا فی نفس الامر وحکی الذہن بانہا متقررۃ او کائنۃ
او موجودۃ فہناک مصداق محکی عنہ ہی نفس تلک المہیۃ بما ہی ہی بلا زیادۃ امر علیہا وحکایۃ ذہنیۃ ہی ما فی الذہن من صور
تلک المہیۃ والمتقرر والموجود والنسبۃ الرابطۃ وہذہ الحکایۃ ہی القضیۃ الہلیۃ البسیطۃ المشہوریۃ واما نفس الماہیۃ التی ہی مصداقہا
فلیست قضیۃ ولا ہلیۃ بسیطۃ اصلا ولا تغایر بین قولنا المہیۃ متقررۃ وبین قولنا المہیۃ موجودۃ الا فی اللفظ لان الوجود عبارۃ عن حکایۃ ذلک المصداق
الذی ہو نفس المہیۃ سواء عبر عن تلک الحکایۃ بلفظ الوجود او بلفظ التقرر او بلفظ الصیرورۃ او بلفظ الکون او بلفظ آخر فان
کثرۃ الالفاظ المعبرۃ لا یجعل المعنی المعبر عنہ کثیرا فالمعقول من تقدم التقرر الذی ہو اسم لنفس المہیۃ الواقعیۃ بما ہی ہی

على الوجود الذى هو عبارة عن حكايتها الذهنية هو تقدم المحكى عنه على الحكاية فليس هناك مصداقان يكون احدهما محكيا
عنه للقضية الهلية البسيطة الحقيقية والآخر مصداقا للقضية الهلية البسيطة المشهورية والحكايتان يكون احدهما هلية بسيطة
حقيقية والاخرى هلية بسيطة مشهورية ويكون احدهما حكاية عن مرتبة والاخرى حكاية عن مرتبة اخرى ولو كان للمهية فى نفس الامر
مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية مرتبتان احدهما مرتبة التقرر والاخرى مرتبة الوجود ويكون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود
فاما ان يكون مرتبة التقرر منشاء لانتزاع معنى الكون والثبوت او لا تكون كذلك فعلى الثانى يكون تلك المرتبة لا شيئا
محضا فلا تكون مرتبة فى نفس الامر وعلى الاول فاما ان يكون مرتبة الوجود ايضا منشاء لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا
يكون فى نفس الامر الا مرتبة واحدة سواء سميت بمرتبة التقرر او بمرتبة الوجود او باسم آخر ولا يكون هناك مرتبتان متغايرتان
احدهما سابقة على الاخرى واما ان لا يكون مرتبة الوجود منشاء لانتزاع معنى الكون والثبوت فلا يكون تلك المرتبة بالحقيقة
مرتبة الوجود بل مرتبة اخرى اذ مرتبة الوجود هى مصداق الكون والثبوت لا غير فقد تحقق ان مرتبة الوجود هى مرتبة حكاية الذهن
لا غير وقد ظهر بما ذكرنا ان ما قال الشارح فى الحاشية المعلقة على قوله على ما يحكم به الجعل البسيط وتحصيل هذه المرتبة المتقدمة
على الموجودية من فروع الجعل البسيط واما عند القائلين بالجعل المؤلف فلعل بين المرتبتين تلازما ومعية بالذات كما لا يظهر
بالتامل انتهى ناش من عدم التامل وهذا ايضا من تعليم معلمه حيث قال فى الافق المبين سبق فعلية الماهية على الوجود انما
يستقيم على تلك المحجة فيقال صار الانسان فوجد لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد بل صدر نفس الانسان
وفاض قوامه فوجد واما الذين لا يثبتون الجعل البسيط فلعل القول بالمساوقة احرى لانظارهم لكن تاخر اللواحق المنضمة والانتزاعات
اللاحقة والاعتبارات العارضة من مرتبة قوام الماهية كاد يكون من الفطريات انتهى انت تعلم انه معترف بان الوجود نفس الصيرورة
كما سبق حيث نقلنا كلامه فقوله صار الانسان فوجد هو القول بانه وجد الانسان فوجد ولا يستصح هذا الا من خرج عن الانسانية او لما
قوله لست اقول صار الانسان انسانا او شيئا آخر فوجد فهو ايضا سخيف على رأيه لان الانسان اذا صدر وفاض قوامه بعد ما لم
يكن صار فى مرتبة قوامه انسانا ومصداقا لنفسه وحين لم يكن لم يكن انسانا ولا مصداقا لنفسه ضرورة ان المعدوم ليس شيئا
اصلا فهو مصداق لنفسه فى مرتبة قوامه فمصداق صار الانسان وصار الانسان انسانا واحد وليس هو عنده فى مرتبة قوامه مصداقا
للوجود والا فلا معنى لقوله بل صدر الانسان وفاض قوامه اذ لو كان فى مرتبة القوام مصداقا للوجود كان صدر الانسان فى خارج
قوامه هو بعينه وجد الانسان فلا يكون وجد الانسان متاخرا عن صدر الانسان وفاض قوامه فلا يصح تخلل الفاء بينهما ويبطل
سبق فعلية المهية على الوجود واذا كان الانسان فى مرتبة القوام مصداقا لنفسه وذاتياته ولم يكن مصداقا للوجود صح ان يقال
صار الانسان انسانا او حيوانا او ناطقا مثلا فوجد فلا معنى لنفى ذلك اما قوله بل صدر نفس الانسان وفاض قوامه فوجد فلا معنى

معناه ان الانسان فی مرتبة صدوره وقوامه لیس مصداقا للموجودیة وانما یصیر مصداقا للموجودیة بعد تلک المرتبة فهذا باطل فانه
لو لم یکن فی مرتبة صدوره وقوامه مصداقا للموجودیة فاما ان یزید علیه بعد تلک المرتبة فی نفس الامر عارض لیقوم به فیکون الوجود
عبارة عن ذلک العارض والموجودیة عبارة عن المعروضیة لهذا العارض وهذا مع کونه باطلا بما ذکرنا من البیانات القاطعة
مما یعترف ببطلانه صاحب الافق المبین ایضا حیث قال انه لیس فی ظرف الوجود الا نفس المهیة ثم العقل بضرب من التحلیل
ینتزع منها معنی الموجودیة والصیرورة المصدریة ویصفها به ویحمله علیها علی ان مصداق الحمل ومطابق الحکم نفس المهیة بحسب ذلک
الظرف لا امر زائد یقوم بها فیصح الحمل انتهی وقال ایضا الوجود المطلق معنی مصدری لا یتخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او
انتزاعا بل من نفس ذوات الموضوع المجعولة بجعل الجاعل ایاها انتهی وقال ایضا المقصود بالوجود صیرورة الماهیة وموجودیتها
الماخوذة من نفس المهیة المتقررة لا معنی یلحق المهیة فیشتق منه الموجود ویحمل علیها کما یکون فی السواد والاسود کما ان الانسانیة
مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا امر یقترن بالانسان انتهی فهذه المقالات نصوص علی ان الوجود لیس امرا یعرض المهیة
ویقوم بها فی نفس الامر وانما هو اعتباری عقلی وحکایة ذهنیة فهذا الشق یعترف هذا القائل ببطلانه او لا یزید علیه بعد تلک المرتبة
فی نفس الامر عارض یقوم به فعدم کونه مصداقا للوجود فی تلک المرتبة وصیرورته مصداقا للوجود بعد تلک المرتبة مع عدم زیادة
امر ما ترجیح بلا مرجح فیکون مستحیلا باطلا وان کان معناه ان الانسان لو اصدر وفاض قوامه وان کان مصداقا للموجودیة فی تلک المرتبة فی
الواقع لکن ینتزع الذهن معنی الوجود عنه متاخرا عن تلک المرتبة فهذا صحیح لان الحکایة الذهنیة متاخرة عن المحکی عنه والانتزاع متاخر
عن المنتزع لکن تاخر انتزاع الذهن معنی الموجودیة عن الماهیة الموجودة فی نفس الامر لا یمکن ان ینکره الذین لا یؤمنون بالجعل البسیط
ایضا ومن الذی یمکنه انکار تاخر انتزاع الحکایة الذهنیة عن المحکی عنه بل کل حکایة انیة لحکایة کانت اذا انتزعت من المحکی عنه الواقعی
کان انتزاعها الذهنی متاخرا عن المحکی عنه الواقعی حتی ان حکایة الذهن بکون الجسم اسود عن الجسم الاسود متاخرة عن تحقق
الجسم الاسود فی الواقع ولا اختصاص لتاخر الحکایة الذهنیة عن المحکی عنه الواقعی بمذهب الجعل البسیط وهذا القائل جعل سبق
فعلیة الماهیة علی الوجود من فروع الجعل البسیط وقال ان سبق فعلیة الماهیة انما یستقیم علی تلک المحجة ثم قوله هذا لا یمکن حمله علی
هذا المعنی ایضا اذ لیس معنی قوله هو ان انتزاع الذهن معنی الوجود من الماهیة المتقررة الواقعیة لیس ضروریا فیجوز ان لا ینتزع
الذهن معنی الوجود من المهیة المتقررة اصلا بان یلتفت الیها الذهن ولا یحکی عنها بالموجودیة وان کان معناه ان الانسان
اذا اصدر وفاض قوامه کان صحة انتزاع معنی الوجود متاخرة عن تلک فهذا ایضا باطل لان الانسان مثلا اذا صدر وفاض
قوامه فهو فی مرتبة صدوره وقوامه مصحح لانتزاع معنی الوجود لان مصداق الوجود نفس ذاته بما هی هی فلا یمکن ان یقال انه
فی مرتبة صدوره وقوامه لیس مصححا لانتزاع معنی الوجود ثم بعد تلک المرتبة یصیر مصححا لانتزاع معنی الوجود لانه لو کان کذلک

ان الذهن انتزع منه معنی الوجود والمعروف ان انتزع الله اعلم

كان الوجود صفة عارضة له في نفس الامر فيبطل ما قال في ما نقلنا عنه آنفا انه ليس في ظرف الوجود الا نفس الماهية الى آخر ما قال و
ان الوجود المطلق معنى مصدري لا يوخذ من مبدء للمحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه ماخوذ من نفس المهية كما ان
الانسانية مفهوم ماخوذ من نفس ذات الانسان لا لامر يقترن بالانسان على انا ابطلنا ذلك مرارا وان كان مراده ان مفهوم
صحة انتزاع معنى الوجود اى هذا المفهوم الانتزاعي الاعتباري متاخر عن تلك المرتبة فظاهر ان هذا ليس معنى فوجود وان
هذا يستقيم على طريق الجعل المؤلف ايضا واما قوله واما الذين لا يؤمنون بالجعل البسيط فلعل القول بالمساوقة اصح لانظارهم
فان اراد فيه بالمساوقة التلازم والمعية بالذات كما فهمه الشارح وصرح به في الحاشية ويدل عليه استدراك هذا القائل بقوله لكن
تاخر اللواحق المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام المهية كاد يكون من الفطريات فاما ان يريد
ان القول بالمساوقة مما يقول به اصحاب الجعل المؤلف وانه مما يفضي اليه انظارهم فهذا باطل لان اصحاب الجعل المؤلف
يقولون بان اثر الجعل بالذات خلط المهية بالوجود ونفس المهية اثر له بالعرض وما بالذات سابق على ما بالعرض فاين المعية
بالذات واما ان يريد ان القول بالمساوقة اصح لانظارهم وان لم يكونوا قائلين به فهذا ايضا باطل لان القول بالجعل
المؤلف مفض الى القول بتقدم خلط المهية بالوجود بالذات على فعلية الماهية لان خلط المهية بالوجود اثر الجعل المؤلف بالذات
وفعلية المهية اثر له بالعرض وما بالذات سابق على ما بالعرض وان كان القول بسبق الخلط بالوجود على المهية باطلا في نفسه و
ان اراد بالمساوقة معنى آخر فليتصور حتى ينظر فيه على ان كلامه لا يلائم ان يراد بها معنى آخر كما لا يخفى واما قوله لكن تاخر اللواحق
المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات العارضة عن مرتبة قوام المهية كاد يكون من الفطريات فان اراد به الزام القائلين
بالجعل المؤلف الذاهبين الى كون الوجود من العوارض الزائدة على نفس المهية فهذا الالزام صحيح لان من يذهب الى كون الوجود
عارضا للمهية يلزمه ان يقول بتاخره عن المهية ضرورة تاخر العارض عن المعروض سواء كان العارض انضماميا او انتزاعيا لكن لا
يستقيم القول بتاخر الوجود عن مرتبة قوام المهية على طريق الجعل البسيط فان الوجود على طريق الجعل البسيط لا يمكن ان يكون من
عوارض المهية كما بينا مرارا بل نسبة الوجود الى المهية على طريق الجعل البسيط نسبة الانسانية
الى الانسان فليس الوجود على هذا الطريق من العوارض المنضمة والانتزاعات اللاحقة والاعتبارات
العارضة وان اراد به اثبات ما فرعه على القول بالجعل البسيط من ان سبق فعلية المهية على الوجود لا يستقيم على طريق الجعل البسيط فهذا
هذر كيف والوجود على طريق الجعل البسيط ليس من اللواحق المنضمة ولا من الانتزاعات اللاحقة ولا من الاعتبارات العارضة بل
هو عبارة عن حكاية نفس المهية لمصداق نفس الماهية فلا معنى لتاخره عن الماهية كما عرفت فتحقق بما ذكرنا ان القول بتقدم
مرتبة التقرر على مرتبة الوجود مبنى على عدم فهم معنى مرتبة التقرر ومرتبة الوجود وصاحب الافق المبين لم يتيسر له فهم معنى مرتبة

فمصداق

المنکر ایضا فانه قال فی الافق المبین بعد ما ذکر ان الوجود المطلق معنی مصدری لا یوخذ من سنخ المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا
او دریت ان حقیقته ان موضوعه فی الاعیان لا غیر فاعلم ان مرتبة ذات موضوعه فی العین او فی الذهن اصطلح علی التعبیر عنها بالفعلیة
الماهیة ووضع لها اسم هو تقرر الذات وحیثیة هذا المفهوم المصدری المنتزع یسمی بالوجود ویعبر عنه بالموجودیة فان تقرر الماهیة وفعلیتها وان لم
ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها وفعلیة تقرر الماهیة بجعل الجاعل معیار صحة
انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود انتهی وهذا الکلام لیس تحته معنی فان مرتبة ذات موضوع الوجود فی العین او
فی الذهن اما ان یکون عبارة عن نفس ذاته بلا زیادة امر علیها اصلا او یکون عبارة عن ذاته مع امر زائد علیها فعلی الثانی یکون باثر
الجعل البسیط المعبر عنه بفعلیة الماهیة المسمی باسم تقرر الذات هو الذات مع ذلک الامر الزائد فیبطل القول بالجعل البسیط ویکون هذا قولا بالجعل
المؤلف وعلی الاول فاما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان الوجود یقترن بها بعد مرتبة نفس ذاتها بعدیة عقلیة ذاتیة غیر انفکاکیة
فهذا باطل لان الوجود حکایة عن نفس الذات وتعبیر ذهنی عنها ولیس امرا یقترن بالذات وهذا القائل یعترف بهذا حیث یقول ان حقیقته
هو ان موضوعه فی الاعیان ولیس هو من سنخ جنس المحمول قائم بالموضوع انضماما او انتزاعا وانه لیس معنی یلحق الماهیة فیشتق منه الموجود
کما ان الانسانیة مفهوم ماخوذ من نفس الذات لا امر یقترن بالانسان واما ان یکون معنی اقتران الوجود بها ان التقرر والفعلیة مصداق
الوجود ومصحح لانتزاعه ومطابق للحکایة به فلا معنی لقوله وان لم ینسلخ عن اقتران الوجود الا فی اعتبار العقل فان التقرر والفعلیة لا ینسلخ عن مصداقیة
الوجود وتصحیح انتزاعه فی اعتبار العقل ایضا وهل هذا الا کان یقال حقیقة الانسان لا تنسلخ عن اقتران الانسانیة ومصداقیتها الا فی اعتبار
العقل وایضا لا معنی لقوله الا انها مستتبعة للموجودیة والموجودیة مسبوقة بها فانه ان اراد به ان التقرر والفعلیة مستتبعة لمصداق الموجودیة ومصداق
الموجودیة مسبوق بها فهذا باطل فان الفعلیة نفس مصداق الموجودیة فلا معنی لکونها مستتبعة لمصداق الموجودیة وکون مصداق الموجودیة
مسبوقا بها فان استتباع الشیء لنفسه وکون الشیء مسبوقا بنفسه غیر معقول وان اراد ان الحکایة الذهنیة بان الماهیة موجودة مسبوقة بالفعلیة
والفعلیة مستتبعة لهذه الحکایة الذهنیة فهذا معقول لکن الموجودیة لیست عبارة عن الحکایة الذهنیة بان الماهیة موجودة ولا اختصاص
لهذا الاستتباع وهذه المسبوقیة بالفعلیة والموجودیة ولا بالقول بالجعل البسیط بل هو مطرد فی کل محکی عنه وحکایته فان کون الجسم اسود مثلا
فی الواقع مستتبع للحکایة الذهنیة بان الجسم اسود وهذه الحکایة الذهنیة مسبوقة به وایضا من العجائب انسلاخ تقرر الماهیة وفعلیتها عن الحکایة الذهنیة
بانها موجودة اذ یجوز ان لا یحکی الذهن عن جهة متقررة بانها موجودة بل ان لا یلتفت الذهن الیها اصلا ثم قوله وفعلیة تقرر الماهیة
بجعل الجاعل معیار صحة انتزاع الموجودیة بالفعل ومناط صدق حمل الوجود نص علی ان مصداق الموجودیة وحمل الوجود لیس زائدا علی
الفعلیة والتقرر فلا معنی لکون الفعلیة مستتبعة للموجودیة وکون الموجودیة مسبوقة وهل هذا الا کان یقال ذات الانسان مستتبعة
للانسانیة والانسانیة مسبوقة بها ومن العجائب انه قال فی الحاشیة المعلقة علی قوله فعلیة تقرر الماهیة بجعل الجاعل معیار صحة انتزاع

الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق الوجود وہو قولہ واما فی القیوم الواجب بالذات فمعیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق حمل
الوجود ہو نفس الحقیقۃ المقدسۃ بنفس الذات وسبیل نسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الی نفس الحقیقۃ المقدسۃ سبیل نسبۃ الانسانیۃ الی نفس ذات
الانسان مثلا وکون المعنی المصدری متاخرا عن مرتبۃ نفس الذات لا یصادم کون مفہوم المحمول وہو الموجود منحفظا فی تلک المرتبۃ کما ان
المعنی المصدری الانتزاعی الذی ہو الانسانیۃ متاخر عن نفس الذات ومفہوم المحمول الذی ہو الانسان او الحیوان محفوظ فی مرتبۃ الماہیۃ
من حیث ہی ہی لان للعقل الحکم ان الانسانیۃ المنتزعۃ آخر الیس مطابقہا وما ینتزع ہی منہ الا نفس ذات الانسان وبالجملۃ مہما کان
مطابق المعنی المصدری المنتزع آخر انفس جوہر ذات الموضوع بذاتہ کان مفہوم المحمول الماخوذ من ذلک المعنی منحفظا مع الموضوع فی مرتبۃ
جوہر ذاتہ بذاتہ وان لم یکن ذلک المعنی فی تلک المرتبۃ بل یکون منتزعا آخر الکن من نفس الذات فحسب انتہی وہذہ ایضا الفاظ لم تصدر
عن فہیم ورویۃ فان ما قال یدل علی انہ لا فرق بین الذات الواجبۃ والذات الممکنۃ بان معیار صحۃ انتزاع الموجودیۃ بالفعل ومناط صدق
حمل الموجود نفس الحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ بنفس الذات ونسبۃ الموجودیۃ المصدریۃ الی نفس الحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ الی ذات
الانسان بخلاف الذات الممکنۃ وعلی انہ لا فرق بین الموجودیۃ وبین مفہوم الموجود بکون الموجودیۃ متاخرۃ عن الذات وکون مفہوم الموجود
منحفظا فی مرتبۃ الذات وکلا الفرقین مما لا یعقل اما الفرق بین الذات الواجبۃ المقدسۃ والذات الممکنۃ بما زعم فلان الفرق بین الذات
الواجبۃ المقدسۃ والذات الممکنۃ ہو ان لا ذات للممکن بلا جعل جاعل بخلاف الذات الواجبۃ لا ان مصداق حمل الموجود علی الذات
الواجبۃ نفس الذات ومصداق حملہ علی الذات الممکنۃ ذاتہا مع امر زائد واما الحیثیۃ التعلیلیۃ فخارجۃ عن المصداق ونسبۃ الموجودیۃ الی
الذات الممکنۃ ایضا نسبۃ الانسانیۃ الی ذات الانسان وہذا القائل معترف بذلک کما سبق نقلہ وقد استوفینا الکلام فی ذلک فی
فواتح مبحث الجعل واما الفرق بین الموجودیۃ ومفہوم الموجود بما ذکر فلان مفہوم الموجودیۃ ومفہوم الموجود کلیہما مفہومان انتزاعیان
منشا انتزاعہما نفس الذات الواجبۃ المقدسۃ او نفس الذات الممکنۃ بلا امر زائد والمفہومات الانتزاعیۃ لہا نحوان من التقرر الاول تقرر
منشا انتزاعہا والثانی تقررہا فی الذہن بعد الانتزاع فتقررہما بالنحو الاول ہو نفس تقرر الذات فلا شیء منہما بہذا النحو من التقرر
متاخر عن نفس الذات فعلی ہذا النحو من التقرر کما ان مفہوم الموجود منحفظ فی مرتبۃ الذات کذلک مفہوم الموجودیۃ منحفظ فی مرتبۃ الذات وتقرر
ہما بالنحو الثانی متاخر عن الذات تاخر الحکایۃ عن المحکی عنہ والانتزاعی عن منشا الانتزاع فکما ان انتزاع مفہوم الموجودیۃ وتقررہا
فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عن الذات کذلک انتزاع مفہوم الموجود وتحققہ فی الذہن بعد الانتزاع متاخر عن الذات فلا معنی
للفرق بین الوجود ومفہوم الموجود بکون الوجود متاخرا عن الذات وکون مفہوم الموجود منحفظا فی مرتبۃ الذات وکون نسبۃ الموجودیۃ
المصدریۃ الی الذات الواجبۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ الی ذات الانسان مع انہ لا یصح علی رایہ لان الوجود عندہ مشترک معنی بین
جمیع الموجودات والحقیقۃ الواجبۃ المقدسۃ عندہ مباینۃ للممکنات مباینۃ بالذات فلو کان نسبۃ الوجود الی الحقیقۃ المقدسۃ نسبۃ الانسانیۃ

الی ذات الانسان کان اشتراک الوجود بین الکل کاشفا عن انبساط الحقیقة المقدسة علی الکل کما هو مذهب الصوفیة وهذا القائل
بمعزل عن تصوره وتخییله فضلا عن التصدیق به وتحصیله لایجدی فی الفرق بین الموجودیة ومفهوم الموجود بما زعم شیئا فانه کما ان
الانسانیة بوجودها الذهنی الانتزاعی متاخرة عن نفس ذات الانسان وتقررها الذی هو نفس ذات الانسان غیر متاخرة عنها کذلک مفهوم
الانسان بوجوده الذهنی الانتزاعی الظلی متاخر عن نفس ذات الانسان وتقرره الذی هو نفس تقرر ذات الانسان غیر متاخر عنها کما
بینا فی الموجودیة ومفهوم الموجود بعینه وحال الموجودیة ومفهوم الموجود بالقیاس الی الذات الحقة الواجبة فی ان تقررهما الواقعی
نفس الذات وتحققهما فی الذهن بعد الانتزاع متاخر عنها کحال الموجودیة ومفهوم الموجود بالقیاس الی الذات الممکنة فی ان تقررهما
الواقعی نفس الذات الممکنة بلا زیادة امر وتحققهما فی الذهن بعد الانتزاع متاخر عنها وانما الفرق هو ان لا ذات للممکن بلا جعل الجاعل
بخلاف الواجب عز مجده ومن العجائب العجیبة ما قال فی القبسات من ان الممکن بالذات شاکلة امکانه الذاتی صدق سلب تقرره
ووجوده بحسب نفس ذاته المرسلة من حیث هی هی حین ما هو متقرر الذات حاصل الوجود بالفعل فی متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء
الجاعل فالامکان الذاتی حقیقته هلاک الذات المتقررة الموجودة بالفعل وبطلانها ولیسیتها فی مرتبة نفسها المرسلة من حیث هی هی ولذا کان
هو القوة الاشبه منه بالعدم والفاعل المفیض بفعل تقرر الذات المعلولة ووجودها فیخرجها من اللیس الی الایس فی متن الواقع وحاق
نفس الامر لا فی مرتبة نفسها من حیث هی هی والا کانت هی ایضا من مراتب نفس الامر لا من محتملات الاوهام فان ذلک من
الممتنعات بالذات ویستحیل ان تصح بتاثیر الجاعل انتهی وهذا الکلام صریح فی ان التقرر عنده من العوارض الزائدة علی الماهیة المتاخرة
عن مرتبة نفسها کما هی فی نفس الامر کالسواد وان للماهیة فی نفس الامر مرتبة بحسبها یصدق سلب التقرر والوجود عنها والفاعل المفیض
لذلک العارض الذی یصدق سلبه عن الماهیة من حیث هی هی فی نفس الامر ولا یفعل ذلک العارض فی مرتبة نفسها فان کون العارض
فی مرتبة ذات المعروض من حیث هی هی من الممتنعات بالذات فیستحیل ان تصح بتاثیر الفاعل اذ تاثیر الفاعل انما یکون فی الممکنات
بالذات واذا کان هذا حال التقرر فیکون حال الوجود المسبوق بالتقرر عنده هذه الحال بالطریق الاولی وانت تعلم ان هذا هذیان لیس تحته
معنی فانه لو صدق سلب التقرر والوجود عن الماهیة الممکنة المرسلة من حیث هی هی حین ما هی متقررة الذات حاصلة الوجود بالفعل فی
متن الاعیان وحاق الواقع من تلقاء الجاعل کما زعم فاما هی فی مرتبة ذاتها المرسلة من حیث هی هی التی یصدق سلب التقرر والوجود
عنها بحسب تلک المرتبة ذات اولا وعلی الثانی یصدق سلب نفسها عنها وسلب ذاتیاتها عنها بحسب تلک المرتبة فلا یکون مرتبة
نفسها من حیث هی هی من مراتب ذاتها فی نفس الامر وهذا القائل معترف بان الماهیة من حیث هی لیست الا هی ولیس لها من
تلک الحیثیة الا جوهریاتها وعلی الاول هی فی تلک المرتبة مصداق التقرر والوجود اذ مصداق التقرر والوجود هی نفس الذات من حیث
هی هی بلا امر یقوم بها انضماما او انتزاعا کما یعترف به غیر مرة وایضا فتقرر الذات المعلولة الذی یفعله الجاعل المفیض لا فی مرتبة

نفسها من حیث هی هی یکون لا محالة نائما علی نفس ذاتها فقد بطل القول بالجعل البسیط والزم القول بالجعل المؤلف مع زیادة
فظاعة هی ارتکاب القول بان الممکن ذاتا قبل افاضة الجاعل ثم انه اعترف بان نسبة الوجود الی الماهیة الممکنة نسبة الانسانیة الی
ذات الانسان و بان الوجود لیس امرا یقترن و یلحق الماهیة فیشتق منه الموجود کما ان الانسانیة مفهوم ماخوذ من نفس الذات لا امر
یقترن بالانسان وفی هذا الکلام تعدی حتی زعم ان التقرر والوجود کلیهما یصدق سلبهما عن الماهیة من حیث هی هی فعلی ما
زعم یصدق سلب الانسانیة ایضا عن جهة الانسان من حیث هی هی و تجویز ذلک خروج عن الانسانیة ثم لا یخفی ان تا مرتبة
الذات الممکنة من حیث هی هی التی زعم انها من حیث هی هی لیست الا هی ولیس لها من تلک الحیثیة الا جوهریة ذاتها وان
الجاعل المفیض یفعل تقررها بعد تلک المرتبة اما ذات قبل ان یفعل الجاعل المفیض تقررها فهذا قول بثبوت الذوات الممکنة
قبل الجعل کما یعزی الی المعتزلة بل قول بوجوب الذوات الممکنة او ذوات بجعل الجاعل بمعنی التقرر الذی یفعلها الجاعل
فلا یصدق سلبه عنها علی ان بطلان ما زعم اظهر من ان یتجشم له بیان وما ذکر من ان الممکن بالذات شاکلة امکانه الذاتی
صدق سلب تقرره و وجوده بحسب نفس ذاته المرسلة من حیث هی هی حین ما هو متقرر الذات حاصل الوجود فی متن الاعیان
وحاق الواقع من تلقاء الجاعل ان اراد به ان التقرر والوجود من عوارض ذاته المرسلة من حیث هی هی فیصدق سلبهما عنها
بحسب نفسها المرسلة من حیث هی هی کما یصدق سلب السواد والبیاض وغیرهما من العوارض عن الذات المعروضة
لها من حیث نفسها المرسلة من حیث هی هی فهذا باطل فان التقرر والوجود بحسب المصداق نفس ذاتها المرسلة من حیث هی
هی فلا یصدق سلبهما عنها من حیث هی هی کما لا یصدق سلب نفسها و ذاتیاتها عن نفسها من حیث هی هی ولا مجال لتوهم کونهما
من العوارض علی مذهب الجعل البسیط فلیس ما ذکر شاکلة الامکان الذاتی و انما شاکلة الامکان الذاتی جواز لیسیة نفس
الذات الممکنة اذ لا ذات للممکن بلا جعل الجاعل لا ان ذاتها هی مصداق نفسها و ذاتیاتها فی مرتبة نفسها من حیث هی هی و صدق
سلب التقرر والوجود بحسب تلک المرتبة فان هذا ظاهر البطلان کما عرفت وان اراد ان شاکلة امکانه الذاتی جواز لیسیة ذاتها
فی حین تقررها او تقررها لیس واجبا بالذات فهذا صحیح لکن لا یلزم منه ما زعم من صدق سلب التقرر والوجود عن مرتبة ذاتها
المرسلة من حیث هی هی و انما یستقیم لو کان التقرر والوجود من عوارضها ولا سبیل الی ذلک علی تقدیر القول بالجعل البسیط ثم انه
قال فی القبسات و میض لعلک تکون بالحق الیک من الضوابط القوانین منتمیا الی مذهب العقل الصراح مستیقنا ان مرتبة
التقرر والفعلیة متقدمة علی مرتبة الوجود بمفهومه المصدری الذی لا یتکثر الا بتکثر الموضوعات ولا یتصور له فرد سوی الحصة
ولا تخصص الا بالاضافة لا قبلها فالصحیح صار الانسان فوجدت اقول صار الانسان انسانا فصار موجودا علی سبیل الصیرورة
الائتلافیة المستدعیة بمفهومها صائرا و مصیرا الیه بل اقول صار الانسان علی شاکلة الصیرورة البسیطة الغیر المستدعیة

بحسب المفهوم الاصارى فقط اى تجوهر جوهر ذاته وتقرر سنخ حقيقته فوجد اى انتزعت منه الموجودية المصدرية لانها اول ماينتزع
من الذات المتجوهرة والحقيقة المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع
جوهريا فى ظرف الموجودية فمرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة وتابعة لنفس تلك المرتبة
المستتبعة اياها وتلك كون الوجود بمعنى الموجودية المصدرية عارضا من عوارض المهية لاعين جوهريا ولا جوهريا من جوهرياتها
وميزانه ومعياره بل مرجعه ومصيره ومآله ومعاده وهو كون المهية غير متقررة بنفسها بل من تلقاء جاعل فاعل مبدع مفيض لفعلية
ذاتها وجعل نفسها ومبدع سنخها ومفيض جوهريا انتهى والمقصود من نقل هذا الكلام التنبيه على اعاجيب ليست منه مستعجبة وهى
وجوه الاول انه قد حكم فيما سبق نقله من كلامه بان التقرر متاخر عن نفس المهية من حيث هى هى وانه ليصدق سلبه عن المهية
من حيث هى هى وانه لفعله الجاعل لا فى مرتبة نفسها من حيث هى هى فلا محيد له من القول بكون التقرر من عوارض المهية
وحكم هذا الكلام بان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الموجودية فلا يكون الموجودية اول ماينتزع من الذات المتجوهرة والحقيقة
المتقررة من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة بل يكون الاول هو التقرر فان الحكم بكون التقرر من عوارض الماهية وذهب
الى انه عين المهية يبطل كلامه الذى نقلناه سابقا الثانى ان قوله اذ ليس يحكى بها الا عن نفس الذات الواقع جوهريا فى ظرف
الموجودية ان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات بما هى هى الواقع نفسها بلا زيادة امر عليها فى الواقع ونفس الامر
اى الخارج او الذهن من دون ان يكون الوقوع فيه من عوارضها فى نفس الامر فهذا حق فان الوجود حكاية عن نفس الذات
بما هى هى من دون زيادة امر ما عليها لكن على هذا التقدير لا يكون الوجود من العوارض اللاحقة والمفهومات التابعة فان
العارض لا يكون حكاية عن نفس جوهر ذات المعروض من حيث هى هى بل يكون حال الوجود بالنسبة الى الذات حال
الانسانية بالنسبة الى ذات الانسان فعلى هذا التقدير عد الوجود من عوارض الماهية من قبيل عد الانسانية من عوارض
الانسان وان اراد به انه ليس يحكى بالموجودية الا عن نفس الذات المعروضة للوقوع فى ظرف الموجودية فهذا باطل فان
الوقوع فى ظرف الموجودية ليس عارضا للمهية فى نفس الامر والا كانت الماهية سابقة فى نفس الامر على عروض الوقوع لها فى
نفس الامر وبعد على هذا التقدير يكون الوقوع فى نفس الامر اول العوارض المنتزعة عن المهية فلا يكون الوجود اولها كما زعم الثالث ان
قوله فمرتبة الموجودية المنتزعة المتاخرة حكاية عن مرتبة الفعلية الواقعة المتقدمة ان اراد به ان مرتبة الموجودية المنتزعة بوجود
بالذهنى فى مرتبة الحكاية متاخرة عن الفعلية الواقعة اعنى نفس المهية التى هى مصداقها المحكى عنه المتحقق فى نفس الامر مع
قطع النظر عن لحاظ الذهن وانتزاعه فهذا حق لكن هذا النحو من التاخر متحقق فى كل حكاية بالقياس الى المحكى عنه فالحكاية بان
الانسان انسان متاخر عن نفس الانسان المحكى عنه فالحكم بكون الموجودية متاخرة عن الفعلية كالحكم بكون انسانية

الانسان متاخرة عن الانسان وہذا النحو من التاخر لیس مما یبحث عنہ ویتکلم فیہ انما الکلام فی التاخر بحسب المصداق ولا شک
فی ان انسانیۃ الانسان لیست متاخرۃ بحسب المصداق عن الانسان فکذلک الموجودیۃ لیست متاخرۃ بحسب المصداق عن
الفعلیۃ التی ہی نفس المہیۃ فان مصداق الموجودیۃ ہی نفس الماہیۃ بلا زیادۃ امر علیہا یقوم بہا انضماما او انتزاعا کما اعترف
بہ غیر مرۃ وان اراد بہ ان مرتبۃ الموجودیۃ متاخرۃ بحسب المصداق عن مرتبۃ الفعلیۃ فہذا باطل قد عرفت بطلانہ مرارا الرابع ان
قولہ مرتبۃ الموجودیۃ المنتزعۃ المتاخرۃ حکایۃ عن مرتبۃ الفعلیۃ الواقعۃ المتقدمۃ مبطل لما اخترع من الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ فان
الموجودیۃ لما کانت حکایۃ عن مرتبۃ الفعلیۃ الواقعۃ المتقدمۃ کانت الہلیۃ البسیطۃ التی سماہا بالمشہوریۃ وہی التی محمولہا الموجود
قضیۃ حاکیۃ عن مرتبۃ الفعلیۃ الواقعۃ باعترافہ فالہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ التی اخترعہا اما مشتملۃ علی حکایۃ او لا فعلی الثانی
لا تکون قضیۃ فضلا عن ان تکون ہلیۃ وعلی الاول فہی اما حاکیۃ عن مرتبۃ الفعلیۃ الواقعۃ فہی الہلیۃ البسیطۃ التی سماہا
بالمشہوریۃ سواء عبر محمولہا بلفظ الموجود او بلفظ آخر یعبر بہ عن الحکایۃ عن مرتبۃ الفعلیۃ الواقعیۃ واما حاکیۃ عن مرتبۃ اخری فلیبین تلک
المرتبۃ الاخری الخامس ان ماذکر من ان ملاک کون الوجود عارضا من عوارض المہیۃ ہو کون المہیۃ غیر متقررۃ بنفسہا بل تحتاج
فی تقررہا الی الجاعل عجب عجاب فان ہذا الملاک متحقق فی الحمل الاولی والحمل الذاتی فیکون نفس الشیء عارضا لنفسہ وذاتیاتہ
عارضۃ لنفسہ فیقال ان ملاک کون الانسان عارضا لنفسہ وکون الحیوان والجوہر والناطق عارضۃ لہ کون الانسان غیر
متقرر بنفسہ بل ملاک کون شیء عارضا لشیء آخر ان لا یکون ذلک الشیء الآخر بنفسہ بلا زیادۃ امر علیہ انضماما او انتزاعا مصداقا
لہ وانما یکون مصداقا لہ بزیادۃ امر ما علی نفس ذاتہ بما ہی ہی واما فرقہ بین حمل الموجود علی المہیۃ وبین حمل نفسہا وذاتیاتہا
علیہا بان حمل الموجود علیہا بالحیثیۃ التعلیلیۃ بخلاف حمل نفسہا وحمل ذاتیاتہا علیہا فقد ابطلناہ فیما سبق وسنعود الی ابطالہ
ان شاء اللہ العزیز فی موضع یلیق بہ السادس ان ماذکرہ من ملاک العروض متحقق فی الفعلیۃ والتقرر ایضا فیکون الفعلیۃ والتقرر
ایضا عارضۃ للمہیۃ زائدۃ علیہا فیبطل القول بالجعل البسیط ویکون اثر الفاعل خلط المہیۃ بذلک العارض ولا یکون لقولہ
یکون الوجود اول العوارض معنی بل یکون التقرر اول العوارض والمہیۃ بین معنی التقرر الذی لا محید لہ عن القول بکونہ من
عوارض المہیۃ ولا یکون لقولہ یفعل ذاتہا ویجعل نفسہا ویبدع سنخہا ویفیض جوہرہا معنی اذ ما یفعل الجاعل ویجعلہ ویبدعہ
ویفیضہ ہو التقرر وہو علی ما بین من ملاک العروض من عوارض المہیۃ لا ذاتیاتہا ولا نفسہا ولا سنخہا ولا جوہرہا السابع انہ قال
فیما نقلنا عن القبسات سابقا ان الفاعل المفیض یفعل تقرر الذات المعلولۃ لا فی مرتبۃ نفسہا ویقول فیما نقلنا عن القبسات
آنفا انہ یفعل ذاتہا ویجعل نفسہا ویبدع سنخہا ویفیض تجوہرہا فلعلہ لشیء ما قال اولا الثامن ان ماذکرہ من ان الصحیح
ما لا الانسان فوجد ہذر محض کما فصلنا سابقا فتحقق ما او مأنا الیہ سابقا من ان الشارح وعلمہ ومن اقتفی اثرہ ضیعوا

اعمارہم فی التلفظ بالجعل البسیط والتقرر والتجوہر والفعلیۃ والوجود ولم یتیسر لہم فہم ما ہو المعنی المقصود فضلوا من قبل واضلوا کثیرا و
ضلوا عن سواء السبیل والکلام وان افضی بنا الی التطویل لکنہ لایخلو عن الافادۃ والتحصیل **قولہ** قد یکون مجہولا نقل عنہ فی الحاشیۃ
ای لایعلم مخلوقیۃ نفسہا مع عزل النظر عن الوجود انتہی انت تعلم ان مرتبۃ التقرر عبارۃ عن نفس المہیۃ المتحققۃ فی نفس الامر
التی یحکی عنہ بالوجود والوجود عبارۃ عما یحکی بہ عنہا فمعنی کون مرتبۃ التقرر مجہولۃ ان کان ہو ان لایکون معنی مرتبۃ التقرر
ومفہومہا معلوما فالسوال انما یکون بمالاہل وان کان ہو ان لایکون التصدیق بکون المہیۃ متقررۃ حاصلا ویکون مفہوم
الماہیۃ متصورا ومفہوم التقرر متصورا ویتردد فی ان المہیۃ مصداق المفہوم المتصور ومطابق لصدقہ ام لا فالسوال یکون
بالجعل البسیط الذی سماہ معلم الشارح مشہوریا فان مفہوم التقرر الحاصل فی الذہن ہو الوجود لاغیر فان الوجود ہو عبارۃ
عن حکایۃ نفس المہیۃ الواقعۃ لاغیر ومفہوم التقرر الحاصل فی الذہن ہو تلک الحکایۃ بعینہا بلا فرق فاذا کانت مرتبۃ التقرر
مجہولۃ بہذا المعنی فالسوال عنہا انما یکون بالجعل البسیط المشہوری وتخییل الجعل البسیط الحقیقی انما نشا من الغفلۃ عن ان
السوال عن المصداق المحکی عنہ انما یکون بتصور مفہومین انتزاعیین حاصلین فی الذہن یعقد الذہن منہما مرکبا یجعلہ
مرآۃ لملاحظۃ المصداق المحکی عنہ وعن ان السوال عن المہیۃ المتقررۃ انما یکون بحصول مفہوم الماہیۃ ومفہوم التقرر
فی الذہن وترکیب الذہن منہما مرکبا یجعلہ الذہن مرآۃ للمہیۃ المتقررۃ الواقعیۃ وعن کون مفہوم التقرر الحاصل ہو
معنی الوجود فتخییل ان السوال عن کون المہیۃ متقررۃ غیر السوال عن کونہا موجودۃ ناش عن سوء الفہم وقلۃ التدبر
فان السوال بان المہیۃ ہل ہی موجودۃ لایعنی بہ الا انہا ہل ہی متقررۃ فی الواقع ولایعنی بہ انہا ہی موصوفۃ بصفۃ بعد تقررہا
فی الواقع واما ما نقل عنہ فی الحاشیۃ ای لایعلم مخلوقیۃ نفسہا مع عزل النظر عن الوجود فزیادۃ نغمۃ فی طنبور السخافۃ فان
السوال عن مخلوقیۃ نفس المہیۃ انما یکون بالجعل المرکب ایضا فمن الجائز ان یکون التصدیق بتقرر المہیۃ ووجودہا حاصلا
ولایکون التصدیق بمخلوقیۃ نفسہا حاصلا فان نفاۃ الصانع یصدقون بتقرر المہیۃ ووجودہا ولا یصدقون بمخلوقیتہا بل
اصحاب الجعل المؤلف لایعلمون مخلوقیۃ نفس المہیۃ مع عزل النظر عن الوجود ویصدقون بفعلیۃ الماہیۃ وتقررہا ووجودہا
فالسوال عن کون المہیۃ مخلوقۃ مع عزل النظر عن الوجود ممن تردد فی الایمان بالصانع والسوال عن کون نفس الماہیۃ
اثر الخلق ممن تردد فی حقیقۃ الجعل البسیط لیس من قبیل الجعل البسیط الحقیقی الذی تخیلہ معلم الشارح فافہم ولاتخبط **قولہ**
فاذا کانت المہیۃ مجہولۃ القوام صح السوال عن اصل قوامہا نعم لکن السوال عن اصل قوامہا انما یتصور بان یحصل فی الذہن
مفہوم المہیۃ ومفہوم التقرر الذی ہو الوجود الذی ہو عبارۃ عن حکایۃ عن اصل القوام لاغیر فیکون ہذا السوال بالجعل البسیط
المشہوری لاغیر فان مفہوم القوام ومفہوم التقرر ومفہوم الوجود واحد ومصداق القوام ومصداق التقرر ومصداق

الوجود واحد وانما التعدد فی اللفظ غایۃ الامر انہم خصوا فی اصطلاحہم اسم التقرر والقوام الفعلیۃ بالمصداق واسم الوجود بالحکایۃ الذہنیۃ فاذا حکی الذہن عن المصداق واطلق لفظ التقرر والقوام والفعلیۃ علی الحکایۃ الذہنیۃ فالتقرر والقوام والفعلیۃ والوجود واحد **قولہ** بان یقال ہل العقل ہذا السوال عجیب فانہ لایخلوا اما ان یقدر لہ خبرا ولا یقدر فعلی الثانی لایکون ہذا کلاما فضلا عن ان یکون سوالا بہل وعلی الاول اما ان یقدر متقررا وما یحذوہ حذوہ مما فیہ معنی الحکایۃ عن اصل القوام فہو بمعنی موجود فان الموجودیۃ عبارۃ عن الحکایۃ اصل القوام فیکون ہذا السوال بہل البسیط المشہوری لاغیر او یقدر غیر معنی الحکایۃ عن اصل القوام کمعنی صفۃ زائدۃ فیکون ہذا السوال بالہل المرکب فحذف الخبر فی ہذا السوال تدلیس وتلبیس واما تفسیر ہذا السوال بقولہ ای ہل مہیۃ متقررۃ ہی العقل فزیادۃ فی التدلیس فان قولہ مہیۃ متقررۃ ہی العقل اما ان یکون کلاما بان یکون مبتدا وخبرا فیکون المرجع الی قولنا ہل العقل مہیۃ متقررۃ فیکون متقررۃ بمعنی موجودۃ فان التقرر فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ ہو الوجود لاغیر ویکون اقحام لفظ المہیۃ حشوا سخیفا فان السوال عن ثبوت مفہوم المہیۃ من حیز الہل المرکب او لایکون کلاما ویکون ہی العقل صفۃ بعد صفۃ للماہیۃ فیحتاج الی تقدیر خبر لیکون کلاما والکلام فی ذلک الخبر المقدر وہذا کلہ آفۃ سوء الفہم **قولہ** فبین السوال عن سنخ التجوہر نعم بین السوال عن سنخ التجوہر بان یحکی عنہ بالتقرر والوجود وبین السوال عن الحمل الاولی بون بعید لکن السوال عن سنخ التجوہر بان لایحکی عنہ بالموجودیۃ ومافی معناہا لیس الا السوال عن الحمل الاولی فاذا سئل عن العقل وقیل ہل العقل فاما ان یکون ہذا السوال کلاما فاما ان یعنی بہ السوال عن کونہ متقررا فی الواقع فیکون ہذا السوال بالہل البسیط المشہوری ویکون الخبر المقدر ہو مفہوم المتقرر الذی ہو بعینہ مفہوم الموجود ولا یغنی تبدیل لفظ الموجود بلفظ المتقرر شیئا واما ان یعنی بہ السوال عن الحمل الاولی ویکون الخبر المقدر ہو مفہوم الموضوع فلایکون ذلک بالہل البسیط الحقیقی الذی تخیلہ معلم الشارح وتفرد بابتداعہ فان السوال عن الحمل الاولی لیس من مبتدعاتہ ولا ہو من فروع الہل البسیط فتوہم کون الحمل الاولی مطلب الہل البسیط الحقیقی الذی اخترعہ توہم بعید واما ان یعنی بہ السوال عن ثبوت صفۃ للعقل فیکون السوال بالہل المرکب اما ان لایکون ہذا السوال کلاما بل یکون سوالا عن مفرد فیکون من قبیل السوال بما ولا محیص عن ہذہ الشقوق فلا سبیل الی القول بالہل البسیط الحقیقی **قولہ** من ان ہذہ الہلیۃ قال فی الحاشیۃ ای مطلوب ہذا الہل وحاصلہ ان مرتبۃ قوام نفس المہیۃ الاہی فالمطلوب فی ہذہ المرتبۃ اما التصدیق متعلق بعقد ینعقد منہا ومن نفسہا کقولنا العقل عقل ولاریب فی انہ لامتناع الاعدام فائدتہ لایصلح ان یطلب او تصور متعلق بہا فہو من اقسام ما الشارحۃ وہو ظاہر انتہی ولعلک قد تفطنت بما تلونا علیک بتفصیل ہذا الایراد وتیقنت ان ما ذکرہ الشارح لدفعہ من الفرق بین السوال عن سنخ التجوہر وبین السوال عن الحمل الاولی لایغنی شیئا قال بعض الشراح ما حاصلہ ان التصدیق انما یتعلق بمفاد الہیئۃ الترکیبیۃ المرکبۃ من الموضوع والمحمول

بحث ان

فالمحمول ان اخذ نفس قوام المهية فيرجع الى الحمل الاولى وان اخذ التقرر الذى هو من العوارض فمفاد الهيئة حينئذ هى المرتبة
المتاخرة عن مرتبة القوام على ما صرح به صاحب الافق المبين فقول المجيب ان مرتبة التقرر قد تكون مجهولة ان اراد به الجهل
التصورى فمسلم لكن لا ينفعه وان اراد به الجهل التصديقى فممنوع انتهى وهذا كلام متين فان نفس قوام الماهية هى نفس المهية
الواقعية فالسوال عنها اما الطلب لتصورها فيكون من مطلب ما وا ما الطلب التصديق بثبوت محمول لها فذلك المحمول اما
نفسها فيرجع الى طلب الحمل الاولى وهو خلاف ما زعمه مخترع الهل البسيط الحقيقى او مفهوم التقرر المنتزع عنها فيكون ذلك
مطلب الهل البسيط المشهورى وهذا مما لا محيص عنه وتوهم كون الحمل الاولى مطلب الهل البسيط الحقيقى الذى اخترعه صاحب
الافق المبين ناش من سوء الفهم قال خاتم الحكماء قدس سره معترضا على ما قال الشارح ان مرتبة التقرر كناية عن نفس
المهية والتصديق به ممتنع او غير مفيد والتصور داخل فى مطلب ما انتهى وهذا اجمال ما فصلناه ثم قال ثم التحقيق ان مصداق
حمل الوجود لنفس المهية فالماهية موجودة حكاية عن نفس تقررها فى الواقع فالتصديق بالتقرر هو بعينه التصديق بالوجود فما زعم
قسما ثالثا مندرج فى الهل البسيط وتصور مرتبة التقرر من هذه الحيثية مطلب ما الحقيقية انتهى وقال فى الحاشية المعلقة على هذا القول
هذا كما انه رد لقول صاحب الافق المبين كذلك رد لقول من اعترض عليه بانه اما راجع الى طلب الحمل الاولى او الى مطلب ما
الشارحة فان التقرر ليس كناية عن المهية مطلقا بل عنها متقررة فى الفعلية فالطالب لتصورها لا يمكن ان يندرج فى ما الشارحة
وتحقيقه ان الماهية كانت فى ذاتها باطلة لا شيئا محضا وكانت العنوانات التى بها تتصور عنوانات بلا معنون فما الشارحة
يطلب هذا العنوان الذى وضع بازائه اللفظ ثم بجعل الجاعل فتقررت وتجوهرت فى نفس الامر فتصور تلك المهية المتقررة يطلب
بما الحقيقية وطلب التصديق بهذا النحو من التقرر ليس طلب ثبوت الشئ لنفسه حتى يكون غير مفيد او غير صحيح كما زعم المعترض بل
التصديق بهذا التقرر تصديق ورا التصديق بثبوت الشئ لنفسه والحكاية عن هذه المرتبة ليست الا بالوجود لان تقرر المهية
هو بعينه تقرر وجودها الذى به الموجودية وهو مصداق لقولنا المهية موجودة ومرتبة التقرر مصداق الهليات البسيطة فطلب
التصديق به انما يكون بالهل البسيط لا غير انتهى ولا يخفى ان مواخذته قدس سره على المعترض من قبيل المواخذات اللفظية
فان حاصل اعتراضه ان السوال بالهل البسيط الحقيقى اما الطلب لتصور المهية التى هى نفس التقرر فيكون من مطلب ما سوا
كانت حقيقية او شارحة واما الطلب للتصديق بثبوت محمول لها او لا مساغ لصاحب الافق المبين المخترع لهذا المطلب ان يقول
بانه لطلب التصديق بثبوت الموجود او المتقرر وبالجملة ما هو بمعنى الموجود الذى هو حكاية عن نفس المهية المتقررة لها اذ
ذلك مطلب الهل البسيط المشهورى فلا محيد له من ان يقول انه لطلب ثبوت المهية لنفسها فيكون لطلب التصديق
بالحمل الاولى فمن اخترع مطلب الهل الابسط المقدم على مطلب الهل البسيط لا محيد له من ارتكاب القول بانه اشهر من مطلب ما

اوبانہ لطلب التصدیق بالحمل الاولی فلا مواخذة علی المعترض الاعلی تلفظہ بلفظ الشارحۃ ووجہ تلفظہ بلفظ الشارحۃ ہو ان المطلب
التصوری الذی ہو متقدم علی مطلب الہل البسیط ہو مطلب ما الشارحۃ فلو کان ہذا المطلب المخترع المقدم فی زعم المخترع
علی مطلب الہل البسیط مطلبا التصوریا کان من قبیل مطلب ما الشارحۃ بناء علی ما اشتہر ولیس مقصود المعترض ان ہذا المطلب
المخترع مطلب تصوری من قبیل مطلب ما الشارحۃ فی الواقع حتی یرد علیہ ما اوردہ قدس سرہ ثم قال قدس سرہ اعلم ان
المہیۃ اذا تقررت صح انتزاع الوجود المصدری منہا فہناک شیئان نفس تقرر المہیۃ وتجوہرہا فی نفس الامر واتصافہا بالوجود
المصدری فقولنا المہیۃ موجودۃ قد یحکی بہ عن نفس صیرورۃ المہیۃ وقد یحکی بہ عن اتصافہا بالوجود المصدری فقد جعل صاحب
الافق المبین الاول مطلب الہل الابسط والثانی مطلب الہل البسیط وصح کلامہ لکن لا یخفی ان القضیۃ الحاکیۃ
عن اتصاف المہیۃ بالوجود المصدری مثل القضیۃ الحاکیۃ عن الشیئیۃ فادخال الاولی فی مطلب الہل البسیط دون الثانیۃ
تحکم بل الحق ان ہذا داخل فی مطلب الہل المرکب فان فیہ حکایۃ عن الاتصاف بوصف کما فی سائر الہلیات المرکبۃ بخلاف
الحکایۃ عن نفس صیرورۃ المہیۃ وتقررہا انتہی وانت قد تحققت فیما سبق ان نسبۃ الوجود الی المہیۃ کنسبۃ الانسانیۃ الی
الانسان وان الماہیۃ لیست متصفۃ بالوجود فی نفس الامر کما ان مہیۃ الانسان لیست متصفۃ بالانسانیۃ فی نفس الامر
وانتزاع الوجود المصدری من المہیۃ کانتزاع الانسانیۃ من الانسان فقولنا المہیۃ موجودۃ لیس الا حکایۃ عن نفس المہیۃ
بلا زیادۃ امر علیہا ولیس حکایۃ عن اتصاف المہیۃ بالوجود المصدری اذ لا اتصاف للمہیۃ بالوجود المصدری فی الواقع
حتی یحکی عنہ ولو ارید بہ الحکایۃ عن اتصاف المہیۃ بالوجود المصدری کانت تلک الحکایۃ کاذبۃ غیر مطابقۃ لنفس الامر
بل ما ذکرہ الا کان یقال قولنا الانسان انسان قد یحکی بہ عن نفس حقیقۃ الانسان وقد یحکی بہ عن اتصاف الانسان
بالانسانیۃ وہذہ الحکایۃ حکایۃ عن الاتصاف بوصف فالحق ان قولنا المہیۃ موجودۃ لیس الا حکایۃ عن نفس تقرر المہیۃ
والتصدیق بہ مطلب الہل البسیط المشہوری فلا یصح کلام صاحب الافق المبین بوجہ وقد عرفت ما اوقعہ فی ہذہ الورطۃ ثم
ان ما افاد فی توجیہ کلام صاحب الافق المبین احسان منہ الی من لا یقبلہ فانہ قال فی الافق المبین بعدما فصل القول
فی الہلیتین البسیطتین الحقیقیۃ والمشہوریۃ علی ما زعم ان العقد فی الہلیات البسیطۃ انما یشتمل بحسب الضرورۃ الناشیۃ
من طباع العقد علی الموضوع والمحمول والنسبۃ الحکمیۃ بینہما فی الذکر والتعبیر عما ادرکہ العقل لا بحسب ما یرجع الیہ مفاد العقد
ویتعلق القصد بالتعبیر عنہ الیس من یتابل محاولۃ النظر فی اسرار العلوم اذا راجع غریزۃ عقلہ وجدان قولنا العقل متقرر
او موجود مثلا اذ افاد ثبوت مفہوم التقرر والوجود للعقل او اتحاد العقل والمتقرر او الموجود کان ذلک شیئا وراء تقررہ فی
سنخہ او کونہ فی نفسہ متاخرا عنہ وما یرام لیس الا الشیء المتقدم اعنی تحقق نفس ذات الموصوف لا الشیء المتاخر وہو ثبوت

وصف له سواء كان ذلك الوصف مفهوم الثبوت او غيره فاذن تحصيل ذات الموصوف من حيز الهليات البسيطة وتحصيل وصف له من حيز الهلية المركبة وكذلك السالب انتهى ثم قال فى موضع آخر وان سالت الصواب فينبغى ان لا يعبار الا بهل البسيط الحقيقى فان مطلب هل البسيط الحقيقى يستتبع مطلب هل البسيط المشهورى ايجابا وسلبا سواء او وجوبا ولا ينبغى ان يفهم من قولنا فى الهلية البسيطة الحقيقية الانسان متجوهر او العقل متقرر مثلا انه يريد بذلك ثبوت التجوهر والتقرر للموضوع بل انه يعنى اعطاء التصديق بنفس تجوهر الموضوع فى ذاته وتقرره فى سنخه المستتبع للكون المصدرى المنتزع وانما تجشم ايراد المحمول الضرورة العقدية فان طباع العقد تقتضيه وطباع التصديق تقتضى التعلق بالعقد لا لانه حاول حمل مفهوم ما عليه سواء كان نفسه او شيئا من ذاتياته او من عوارض ذاته حتى يصير العقد بلياما مركبا فالعقل يخترع مفهوما وراء ما قصد الحكاية عنه وحاول اعطاء التصديق به للضرورة اللاحقة من جهة طباع العقد لا بالقصد الاول واما فى الهلية المركبة فانه يحاول بحاظ الموضوع والمحمول بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع كما فى حمل الشئ على نفسه اذ حيث يقصد الحكم على الشئ بنفسه فيلحظ مرتين بلحاظ بعينه فى حيز الموضوعية وفى حيز المحمولية بالقصد الاول فاذن قد استبان لك ان اعتبار المحمول فى الهلية المركبة بالقصد الاول وفى الهلية البسيطة ليس من جهة طباع ما تعلق به القصد بل من جهة ان طباع العقد لا يسع ما قصد اعطاره الا بذلك الاعتبار انتهى فهذا صريح فى ان ما وجه قدس سره كلامه لا يطابق مرامه وفيه نص على ان الحمل الاولى من حيز الهلية المركبة وان توهم كونه مطلب هل الابسط ناش من سوء الفهم والغفلة من كلمات مخترعه ثم كلماته التى نقلناها آنفا مما ينبغى ان ينظر فيه فان قوله فى اول ما نقلنا عنه العقد فى الهليات البسيطة الى آخره ان اراد به ان المحكى عنه المقصود بالذات فى الهليات البسيطة مطلقا سواء كانت هليات بسيطة حقيقية او هليات بسيطة مشهورية هو نفس التقرر الذى هو نفس الماهية المتقررة فهذا حق لكنه يبطل الفرق بين الهلية البسيطة الحقيقية التى اخترعها والهلية البسيطة التى سماها مشهورية لان المحكى عنه المقصود بالذات فيهما واحد والمحمول الذى يوتى به فى الحكاية للضرورة العقدية ايضا واحد وهو الذى هو عبارة عن حكاية نفس التقرر الواقعى سواء عبر عنه بلفظ التجوهر والتقرر والفعلية او عبر عنه بلفظ الوجود والكون والثبوت وغيرها فاذا كان الموضوع والمحمول والمقصود فى الهليتين على زعمه واحدا فلا سبيل الى القول بتعدد الهليتين بل لا يكون فى الحقيقة الا هلية واحدة يحكى فيها عن نفس التقرر سواء عبر عن محمولها بلفظ المتقرر او بلفظ الموجود فان تعدد الالفاظ المترادفة لا يوجب تعدد المعنى و ان اراد به ان المحكى عنه المقصود بالذات فى الهليات البسيطة الحقيقية فقط هو نفس التقرر دون الهليات البسيطة المشهورية فحينئذ يكون المقصود بالذات فى الهليات البسيطة المشهورية ثبوت وصف للموضوع لا تحصيل نفس ذاته فتكون من حيز الهلية المركبة كما اعترف به فيبطل آخر كلامه ثم انك قد عرفت انه ليس بين الماهية والتقرر والوجود ارتباط والتصاف فى نفس الامر

بمير

بمرا
٥٠

فقولنا العقل موجود او متقرر اذ افاد ثبوت مفهوم التقرر او الوجود للعقل فی نفس الامر کان کاذبا غیر مطابق للواقع فان مفہوم التقرر او الوجود لیس عارضا للمہیۃ فی الواقع لافی مرتبۃ متقدمۃ ولافی مرتبۃ متاخرۃ کما ان الانسانیۃ لیست عارضۃ للانسان لافی مرتبۃ متقدمۃ ولافی مرتبۃ متاخرۃ وقولہ فیما نقلنا عنہ آخرا وان سالت الصواب الی آخرہ فی غایۃ السخافۃ فان الصواب ہو ان مطلب ہل البسیط الحقیقی ہو مطلب ہل البسیط المشہوری الا انہما متغایران یستتبع احدہما الآخر وقولہ ولا ینبغی الی آخرہ ان اراد بہ انہ لیس مصداق الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ المحکی عنہا بہا الا نفس ذات الموضوع التی ہی نفس التجوہر والتقرر ولیس فی مرتبۃ المصداق المحکی عنہ شیئان مثبت ومثبت لہ ولا القصد فیہا بالذات ثبوت شئ لشئ فہذا مسلم لکن مصداق الہلیۃ البسیطۃ التی سماہا مشہوریۃ لیس الا نفس ذات الموضوع التی ہی نفس التجوہر والتقرر وانما یرام بہا اعطاء التصدیق بنفس تجوہر الموضوع لا حمل مفہوم ما علیہ وانما تجشم ایراد المحمول للضرورۃ العقدیۃ ومحمولہا انما ہو ما ہو حکایۃ نفس التقرر واما قولہ فالعقل یخترع مفہوما وربما قصد الحکایۃ عنہ فعجب عجاب فان المحمول الذی یورد فی الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ مفہوم ذہنی لا محالۃ فاما ان یکون اختراعیا محضا لیس لہ منشاء فی الواقع یوخذ منہ فیکون العقد المنعقد منہ کاذبا اختراعیا و یکون الہلیۃ البسیطۃ الحقیقیۃ کقولہ الانسان متجوہر والعقل متقرر من قبیل ان یقال الانسان نملۃ والعقل جبل الیاقوت او یکون مفہوما انتزاعیا ہو حکایۃ نفس التقرر الذی قصد الحکایۃ عنہ فیکون ہو مفہوم الوجود ولا یکون لقولہ فالعقل یخترع مفہوما معنی اصلا **قولہ** ضرورۃ ان حمل الشئ علی نفسہ الظاہر ان یقال فی ابطال ہذا الشق انہ لیس مطلب الہل الابسط باعتراف مخترعہ ولیس من فروع القول بالجعل البسیط علی ما عرفت سابقا واما تعلیل بطلان ہذا الشق بانہ لا یصح طلبہ ضرورۃ ان حمل الشئ علی نفسہ اما ممتنع او غیر مفید فلا یخلو عن اختلال فان الحمل الاولی ربما یکون نظریا یطلب التصدیق بہ بالبرہان **قولہ** بخلاف المقدر من المستحیلات قال فی الحاشیۃ لانہا لا یجوز العقل تقررہا اما بالنظر الی مجرد المفہوم او بالنظر الی البرہان انتہی **قولہ** فاذا قیل ہل المہیۃ المفروضۃ التی ہی العقل بحسب التقدیر والتخمین متجوہرۃ واقعۃ فی نفسہا قال فی الحاشیۃ لا یخفی ان الموضوع فی ہذا العقد ہو مفہوم المہیۃ والمحمول ہو التقرر المرتب علی الجعل البسیط لا بمعنی ان التقرر ثابت للمہیۃ فی ظرف قوامہا اذ لیس فیہ الا نفس المہیۃ المجعولۃ فایراد المحمول ہہنا للضرورۃ العقدیۃ کما فی الوجود بعینہ والفرق بین ہذا العقد وحمل الشئ علی نفسہ بین لا سترۃ فیہ فتامل بدقۃ النظر انتہی لا یخفی ان الشارح فی امرہ بالتامل بدقۃ النظر یستحق ان یقال لہ اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم فلیتہ نفسہ تامل بدقۃ النظر حتی اعلیم ان ما قال فی الشرح والحاشیۃ الفاظ لیس تحتہا معنی اما ما قال فی الشرح فلان معنی انہا واقعۃ فی نفسہا ہو انہا موجودۃ فی نفسہا فان الوجود ہو الوقوع لا غیر فیکون ہذا السوال ہو ہل البسیط المشہوری فلیس ہذا سوالا بہل الابسط المغایر

للجعل البسيط ومنشأ الغلط عدم التفطن بان الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة لا غير فاذا
حكى الذهن عنها فتلك الحكاية هي الوجود واما ما قال في الحاشية فلان قوله والمحمول هو التقرر المرتب على الجعل البسيط
ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل في الذهن فذلك
باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهني لا ما هو في الواقع من دون حصوله في الذهن وانتزاع مفهومه
وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل في الذهن فهو مفهوم الوجود فهذا العقد بل بسيط مشهوري
لا الهلي الابسط ثم التقرر المرتب على الجعل البسيط هي نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فلو كان المحمول هو التقرر المرتب على
الجعل البسيط كان حاصل العقد الهلي الابسط على ما زعم مفهوم الماهية نفس الماهية فان زعم ان التقرر نفس الماهية
المجعولة اي مع وصف المجعولية كان حاصل العقد الهلي الابسط مفهوم الماهية نفس الماهية المجعولة فيكون من حيز الهلية
المركبة واما قوله كما في الوجود بعينه ففيه انه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان
التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود كما تحققت غير مرة وبيان الفرق بين هذا العقد وبين حمل الشيء على نفسه لا يكفي لدفع الاعتراض
وتصحيح اختراع الهلي الابسط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على الماهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والمحكي
عنه وقد حققنا ان ذلك مما لا سبيل اليه **قوله** ولقصور الشيء الذي فيه اشارة الى الغرض في ابطال كون هذه الهلية تعمو
من انه على هذا التقدير يكون من اقسام ما الشارحة وحاصل الرد ما نقلنا من قبل عن مولانا خاتم الحكماء قدس سره وقد سبق
الكلام في ذلك **قوله** ولا ينبغي ان يفهم قد نقلنا ما اخذ هذا القول من الافق المبين وتكلمنا عليه آنفا فلا نعيده **قوله** وايراد المحمول
انما هو للضرورة العقدية قال في الحاشية تحقيقه ان قولنا الانسان متقرر او موجود اذا افاد ثبوت التقرر او الوجود للموضوع
واتحادهما كان المحمول غير تجوهر الموضوع في نفسه وثبوته في نفسه ومتأخرا عنه وانما المقصود ههنا ما هو المتقدم اعني تحصيل ذات
الموضوع ونفس وقوعه لا تحصيل ثبوت صفة ما له وجودا كان او غيره فهذا العقد انما يشتمل على ذكر المحمول والنسبة الحكمية
بحسب الضرورة الناشئة من طبيعة العقد في التعبير عما ادركه العقل لا لان مفاد القضية وما يتعلق به التصديق يرجع الى
ذلك فاذن مفاد الايجاب في الهلية البسيطة تجوهر الموضوع او ثبوته في نفسه والسلب ليسية الشيء او انتفائه في نفسه ومفاد
الايجاب في الهلية المركبة ثبوت شيء لشيء والسلب انتفاء شيء عن شيء فتفكر انتهى **قوله** وبهذا يندفع ما اورد عليه قال في
الحاشية وجه الدفع ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد
المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمجعول فقط لا ينافي تعلق التصديق بهذه
المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذي ذكرناه فتامل انتهى وانت تعلم ان السؤال عن تجوهر الموضوع والتصديق بتجوهره انما

تیصور بایراد محمول یکون حکایة عن نفس التقرر الذی ہو نفس المہیة وذلک المحمول الذی ہو حکایة نفس التقرر ہو الوجود
بای لفظ عبر فیکون ہذا مطلب الہل البسیط المشہوری والمرتبة السابقة اعنی مرتبة مصداق ہذہ الہلیة الحاکیة عن نفس
المہیة المتقررة لیست الا نفس المہیة فلا یمکن ان تکون مطلب ہل لان مطلب ہل یجب ان یکون عقدا حاکیا ومرتبة
المحکی عنہ لا یمکن ان یکون ہی مرتبة الحکایة فاذا حکی عن نفس المہیة المتقررة کانت تلک الحکایة ہی الہلیة البسیطة
المشہوریة فایراد المحمول للضرورة العقدیة یستوجب ان یکون طلب التصدیق بتقرر المہیة بہل البسیط المشہوری
لا غیر ولا یمکن ان یکون مطلب ہذا التصدیق مقدما علی مطلب الہل البسیط المشہوری فان ما ہو مقدم علی حکایة الہلیة
البسیطة المشہوریة ہو نفس المہیة المحکی عنہا ولیست ہی حکایة بل ہی امر حدانی فلا یمکن ان یطلب التصدیق بہا
بہل الا بان یحکی عنہا بمفہوم منتزع منہا حاصل فی الذہن وہو الوجود فیکون ذلک مطلب ہل البسیط المشہوری
لا مطلبا آخر مغایرا لہ مقدما علیہ وہذا ما قال المورد ان التصدیق یستدعی موضوعا ومحمولا ولا شک ان تقرر المہیة نفسہا
لا امر مغایر لہا فکیف یتعلق بہ التصدیق وما قال الشارح فی دفعہ ناش من سوء الفہم ضرورة انہ متی اورد محمول حاک عن التقرر
کان العقد المنعقد معہ ہلیة بسیطة مشہوریة فان حکایة التقرر ہی الوجود بای لفظ عبر وما قال مولنا خاتم الحکماء فی
بعض حواشیہ مجیبا عن ہذا الایراد من ان ما یظہر من کلام صاحب الافق المبین ہو ان التصدیق یتعلق بالتقرر کما
یتعلق بالموجودیة لکن یجب ان یحکی عن تقرر قوام المہیة بمحمول ضرورة انعقاد العقد فیصدق بہ وکذا یجب ان یحکی بمحمول
عن الموجودیة فیصدق بہ ولذا قیل ان ہہنا ثلث مراتب الاولی تقرر نفس المہیة والثانیة موجودیتہا ای کونہا بحیث
تصلح لانتزاع الوجود عنہا والثالثة اتصافہا بصفة والاولی مقدمة علی الثانیة والثانیة علی الثالثة ولا بد من ان یحکی عن
المراتب الثلث بعقود ویتعلق التصدیق بکل منہا ولا خلف فیہ انتہی ساقط لانک قد القینت لاصول کررت وبراہین فلت
بان الموجودیة عبارة عن حکایة التقرر فالمحمول الذی یحکی بہ عن تقرر قوام المہیة ضرورة انعقاد العقد ہو الموجود والعقد المنعقد
منہ ہو الہلی البسیط المشہوری لا غیر والموجودیة لیست صفة قائمة بالمہیة فی نفس الامر بل ہی عبارة عن حکایة التقرر فلا یحکی عن
الموجودیة بمحمول بل یحکی بہ عن التقرر وصاحب الافق المبین معترف بان الموجودیة لیست صفة قائمة بالمہیة انضماما او انتزاعا
کما سلف نقل عباراتہ فتعلق التصدیق بالتقرر ہو تعلقہ بالموجودیة ولیس فی نفس الامر فی درجة المحکی عنہ مرتبتان احدہما
مرتبة التقرر والثانیة مرتبة الموجودیة حتی یکون العقد الحاکی عن الاولی ہلیة بسیطة حقیقیة والعقد الحاکی عن الثانیة ہلیة
بسیطة مشہوریة ولیس ہہنا ثلث مراتب فی درجة المحکی عنہ حتی یحکی عنہا بثلثة عقود بل المرتبة الثانیة التی ذکرہا عبارة
عن حکایة الدرجة الاولی ومصداق کون المہیة بحیث تصلح لانتزاع الوجود ہو تقرر المہیة لا غیر فالخلف فیما ذکرہ ظاہر

**قوله** سواء كان نفسه وذاتياله ظاهر كلام القوم ان الهلية البسيطة هي القضية التي محمولها الوجود والهلية المركبة هي القضية
التي محمولها ماسوى الوجود سواء كان نفس الموضوع كما في الحمل الاولي او ذاتياله او صفة زائدة عليه سواء كانت متقدمة
على الوجود كالامكان او متاخرة عنه كالسواد والبياض والقيام والقعود وحكمهم بكون مطلب الهل المركب متاخرا عن مطلب
الهل البسيط ليس كليا وهذا مما لا اشكال فيه ومن العجائب ما في بعض الشروح حيث قيل ان المراد بالصفة التي هي غير الوجود
اما اعم من ان يكون سابقا على الوجود كتقرر المهية وتميزها وامكانها او مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تاخر هل البسيط عن هل
المركب او صفة متاخرة عنه فقط فيلزم ان يكون الطالب للامكان داخلا تحت البسيط وهو كما ترى انتهى وانت تعلم ان
القوم مصرحون بان حمل الشيء على نفسه وحمل ذاتياته عليه من غير الهلية المركبة فمرادهم بالصفة في قولهم ان هل المركب لطلب
التصديق بوجود الشيء على صفة غير الوجود اعم من نفسه وذاتياته وصفاته السابقة على الوجود والمساوقة للوجود واللاحقة بعده
ولا ضير في تاخر الهليات البسيطة عن بعض الهليات المركبة واعجب من ذلك عده تقرر المهية
الذي هو نفس المهية من صفاتها السابقة على وجودها وعده تميزها الذي هو مساوق الوجود من صفاتها السابقة على
وجودها ثم قال هذا الشارح بعد هذا الكلام الذي زعمه اشكالا والجواب على نحوين الاول باختيار الشق الاول واختيار انه
لا يلزم تاخر مطلب هل المركب عن البسيط مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض انحائه او انهم لم يحكموا بالتاخر بالوجوب بل
حكموا استحسانا والثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشمل التقرر والامكان
والتميز ويكون مطلب الهل البسيط مقدما على المركب مطلقا انتهى وانت تعلم ان ما ذكره ثانيا لا مساس له بكلام القوم
فالحكم بكونه مراد القوم عجيب جدا ثم قال الانسب ان يقسم الهل البسيط الى ثلثة اقسام الاول قسم لطلب الحمل الاولي فان
الحمل الاولي قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب الا ترى ان الانسان مثلا اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السوال
بانه هل هو حيوان ناطق ام لا والثاني ما يكون طالبا للمرتبة تقرر المهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل البسيط
بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقررة في الخارج وهذا التقرر والكان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث
ما يكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركب الى قسمين الاول ما يكون طالبا للصفة هي غير الوجود متقدمة عليه كالامكان
والثاني ما يكون طالبا للصفة المتاخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الاقسام متباينة الآثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوها
ويقسموها انتهى وانت تعلم ان مقتضى كلام القوم هو ان المقصود بالذات بالعقد الكان هو افادة التصديق والعلم بثبوت
نفس الشيء فذلك مطلب الهل البسيط والقضية هلية بسيطة والكان هو افادة العلم بثبوت شيء لشيء سواء كان المثبت عين
المثبت له او ذاتياله او عرضيا خارجا عنه فذلك مطلب الهل المركب والقضية هلية مركبة ومطلب الهل البسيط لا يتناول

مطلب الجعل الاولی فعده من اقسام مطلب الهل البسيط ناش من الغفلة عن مفاد مطلب الهل البسيط وتحديد اصطلاح التسمية
ما يطلب به الجعل الاولی بمطلب الهل البسيط وان كان مما لا مشاحة فيه فان لكل احد ان يسمی كل شئ بما شاء لكن جعل مطلب
الجعل الاولی من اقسام مطلب الهل البسيط الذی مفاده طلب ثبوت نفس الشئ لا ثبوت شئ للشئ غير مستقيم واما ما جعله قسما ثانيا
فقد عرفت فضائحه والعجب انه مع اعترافه بان مرتبة تقرر المهية عبارة عن نفسها التی هی اثر الجعل البسيط بالذات يجعله مطلب
الهل مع ظهور ان مطلب الهل مرتبة الحكاية ومرتبة تقرر المهية التی هی نفس المهية مرتبة المصداق المحكی عنه وحكايتها هی
مرتبة الموجودية فيكون طلب التقرر بما جعله طالبا للوجود لا غير وقوله وهذا التقرر وان كان لازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير
له يوهم ان التقرر عارض للماهية مقدم علی الوجود وليس كذلك بل التقرر عبارة عن نفس المهية بلا زيادة امر ومعنی قوله بل
العنقاء متقررة فی الخارج بل العنقاء موجودة فی الخارج فان حكاية نفس المهية المتقررة هی الوجود وليس مفهوم التقرر فی مرتبة
الحكاية الذهنية مغاير المفهوم الوجود وقد كرر عليك بيان ذلك بما لا مزيد عليه فبان ان جل ما ذكره هذا لا طائل تحته فافهم **قوله**
وقد استبان لك لما كانت الموجودية حكاية عن نفس تقرر الماهية والحكاية بما هی حكاية مرآة لملاحظة المحكی عنه كان مفاد الهلية
البسيطة التی هی القضية الحاكية عن نفس تقرر الموضوع اولا تقرره نفس تقرره فی نفسه اولا تقرره فی نفسه وقد عرفت ان
القول بهليتين بسيطتين احدهما حقيقية يكون محمولها المتقرر والمتجوهر والاخری مشهورية يكون محمولها الموجود كما توهم صاحب
الافق المبين سخيف باطل ناش من سوء فهمهم وانما الهلية البسيطة هی القضية التی يحكی بها عن تقرر الموضوع فی نفسه وقد
اعترف هو ايضا فی اوائل القبس الثانی من كتاب القبسات بان صور الهليتين بالآخرة واحد بحسب المحكی عنه كما نقلنا عنه
فيما سبق وقد بينا هناك انه لا سبيل الی القول بتغاير الهليتين بحسب مرتبة الحكاية ايضا قال الشارح فی الحاشية قال معلم
الحكمة اليمانية فی الافق المبين ان معنی العدم هو سلب الشئ فی ذاته وانتفاؤه فی نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود عنه
فان ذلك من حيز الهليات المركبة ومعنی زيد معدوم هو انتفاره فی نفسه وهو من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت الانتفا
له حتی يكون من موجبات الهليات المركبة والمشائية ايضا لا ينكرون لتحصيلهم ان الوجود هو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف
لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات وانتفاء بانی نفسها لا سلب مفهوم ما عنها قال الاستاذ المحقق ان زيد معدوم موجبة
بحسب الحكاية وزيد ليس بموجود سالبة بحسب الحكاية وكلاهما من الهليات البسيطة مفادهما انتفاره فی نفسه لا ثبوت الانت
له حتی يصير العقد هليا مركبا فهما متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكی عنه وقال لا ينبغی ان يقع الخلاف فی كون زيد
معدوم موجبة وكون زيد موجود مشتملا علی الوجود الرابطی اذ لا شك فی ان الحكاية فی الاولی موجبة وفی الثانية مشتملة علی
الرابطة انتهی علم ان العلامة القوشجی قال انه اذا حكم علی امر بانتفاره لا يمكن باعتبار هذه القضية موجبة ولا بد من اعتبا

سالبة لان اعتبار الایجاب یقتضی ثبوت الموضوع وصدق الحکم بالانتفاء یقتضی عدم ثبوته فیلزم من اعتبار الایجاب فی ہذہ القضیة
اجتماع المتنافیین ثبوت الموضوع ولا ثبوته انتہی فاعترض علیه المحقق الدوانی بانه من البین انه اذا اعتبرت سالبة
لم یکن المحمول ہو العدم اذ لیس معناہا سلب العدم علی ان لزوم اجتماع المتنافیین فی العدم الخارجی مم وکذا فی العدم الذہنی
بل فی العدم المطلق ایضا اذا قید بقید صالح او کانت القضیة ممکنة ثم علی تقدیر التنزل انما یلزم اجتماع المتنافیین من
صدقہا لا من اعتبارہا موجبة غایة الامر انہا حینئذ تکون کاذبة انتہی واعترض علیه معاصرہ بان قوله اذا اعتبرت سالبة لم
یکن المحمول ہو العدم مم وقوله اذ لیس معناہا سلب العدم لا یجدی شیئا لان سلب الشیٔ عن الشیٔ ہو معنی الہلیة المرکبة لا
الہلیة البسیطة التی فیہا الکلام فان معناہا سلب شیٔ لا سلب شیٔ عن شیٔ واجاب عنه المحقق بانه من البین انه لا بد فی کل
قضیة من موضوع ومحمول سواء کانت ہلیة بسیطة او مرکبة فانه اذا لم یکن المحمول فی زید معدوم مثلا ہو العدم ولا زید یکون
المحمول شیئا آخر لا محالة قوله معنی الہلیة البسیطة سلب الشیٔ لا سلب شیٔ عن شیٔ ان اراد انه لیس فی ہذہ القضیة محمول اصلا فہو
مصادم لحکم الفطرة وان اراد ان محمولہا وجودہ فی نفسه فضلیة خروف لفساد التقریب ہو کون النسبة سلبیة علی تقدیر کون العدم
محمولا اذ علی ہذا التقدیر لا یکون العدم محمولا واورد علیه ابن معاصرہ بما یقضی منه العجب حیث قال ان قوله من البین انه لا بد
فی کل قضیة من موضوع ومحمول کلام مخبط لانتقاضه بالقضایا الشرطیة وہو ظاہر ثم التردید فی محمول القضیة المذکورة بجعلہ
عین المانع محمولہا بالقول ان قوله اذا اعتبرت سالبة لم یکن المحمول ہو العدم غیر مسلم غیر موجه ثم المحمول فی قولک زید معدوم
ہو العدم لکن قصد سلب ذات الموضوع وانتفاءہ لا اتحادہ مع المعدوم وان قصد بذلک صار معدولة کما انک اذا قصدت
بقولک زید لیس بفرس سلب الفرس عنه کانت سالبة وان قصدت اتحادہ مع السلب صارت معدولة وبالجملة
فما حکم فیه بثبوت شیٔ او انتفاء شیٔ کانت ہلیة بسیطة وما حکم فیه بثبوت شیٔ لشیٔ او انتفاء شیٔ عن شیٔ فہو ہلیة مرکبة انتہی و
لا یخفی سخافة ما قال اذ من البین ان الکلام فی الہلیات البسیطة والہلیات المرکبة لا فی الشرطیات ومن البین ان کل
قضیة من الہلیات البسیطة والہلیات المرکبة لا بد فیہا من موضوع ومحمول فالنقض بالشرطیات ناش من شدة الذہول
ایضا فالشرطیات ایضا لا بد فیہا من جزئین قائمین مقام الموضوع والمحمول ولا تتم القضیة الشرطیة ایضا بجزء واحد والتردید
فی محمول القضیة المذکورة انما وقع تسجیلا علی فساد ما زعم المعترض والمحمول فی قولنا زید معدوم اذا کان ہو العدم ومن
البین ان کل قضیة مشتملة علی موضوع ومحمول لا یخلو اما ان یثبت فیہا المحمول للموضوع او یسلب فیہا المحمول عن
الموضوع وجب ان یکون ہذہ القضیة ایضا لا یخلو اما ان یثبت محمولہا ای المعدوم لموضوعہا ای زید فیکون ہذہ القضیة
موجبة قطعا واما ان یسلب محمولہا عن موضوعہا فیکون ہذہ القضیة زید لیس بمعدوم لا زید معدوم وقوله لکن قصد

سلب ذات الموضوع وانتفاره لامعنی تحتہ اذ علی تقدیر قصد سلب ذات الموضوع وانتفاره لایکون المحمول ہو العدم بل یکون
العدم نسبۃ سلبیۃ ویکون المحمول شیئا آخر وار العدم یکون العدم نسبۃ سلبیۃ بینہ وبین زید فعلی تقدیر جعل العدم محمولا لامحید
من جعل ہذہ القضیۃ موجبۃ وما ذکر بقولہ وبالجملۃ فما حکم فیہ الی آخرہ ان اراد بہ ان القضیۃ الحاکیۃ بان الشئ ثابت وان
الشئ لیس بثابت ہلیۃ بسیطۃ والقضیۃ الحاکیۃ بان شیئا کذا ثابت لشئ کذا او لیس بثابت لہ بان یکون المحمول ماسوی
وجود الشئ فی نفسہ ہلیۃ مرکبۃ فمسلم لکن القضیۃ القائلۃ زید معدوم حاکیۃ عن ثبوت المعدوم لزید فہی ہلیۃ مرکبۃ والکان
مراد قائلہا بہا ان زید لیس بموجود فہی ہلیۃ بسیطۃ سالبۃ محمولہا الموجود لا المعدوم وبالجملۃ فکلام المحقق فی غایۃ التحقیق وما
اورد علیہ ہذا لایستحق ان یلتفت الیہ بقی فی کلام المحقق کلام وہو ان قولہ وکانت القضیۃ ممکنۃ یدل علی ان ہذہ القضیۃ
ان کانت ممکنۃ تکون صادقۃ علی تقدیر ان یکون المراد بالمعدوم المعدوم المطلق من دون ان یقید بقید ولعل وجہہ ان
القضیۃ الممکنۃ لاتقتضی وجود الموضوع الا بالامکان ولما کان الحکم علی الموضوع بالعدم بالامکان فغایۃ ما لزم اجتماع
امکان وجودہ مع امکان عدمہ وامکان الوجود وامکان العدم لایتنافیان بل یجتمعان وان امتنع اجتماع الوجود والعدم
فیرد علیہ ان صدق القضیۃ الممکنۃ یقتضی امکان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول لہ فیلزم امکان مقارنۃ وجود
الموضوع لعدمہ ولاشک فی استحالتہا ہذا ثم ان العلامۃ القوشجی قال ان العدم اذا جعل محمولا لاحاجۃ الی ما یربطہ
بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفہوما آخر سواہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطۃ اخری یکون المعنی سلب الموضوع
عن نفسہ فیکون النسبۃ سلبیۃ انتہی واعترض علیہ المحقق بان وجود الرابطۃ ضروری فی کل قضیۃ علی ان الفطرۃ شاہدۃ
بالمغایرۃ بین سلب الشئ عن نفسہ وانتفائہ فی نفسہ کیف ویصح تعلیل الاول بالثانی بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ
لانہ معدوم فی نفسہ علی ان ذلک فی الحقیقۃ قول بان المحمول لیس ہو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطۃ فیصیر
المآل الی ان العدم لیس محمولا البتۃ فلا یتم التقریب وہو کون النسبۃ سلبیۃ علی تقدیر کون العدم محمولا مع انہ خلاف
البدیہۃ لان ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بالسلب والایجاب والعدم من المفہومات فاذا قیس
الی مفہوم آخر جاز الحکم بسلبہ عنہ او ایجابہ انتہی واورد علیہ معاصرہ اولا بان مراد شارح التجرید بقولہ یکون المعنی سلب
الموضوع عن نفسہ لیس ہو ان معنی زید معدوم مثلا سلب زید عن نفسہ حتی یکون فی قوۃ قولنا زید لیس بزید اولا یفہم
ہذا المعنی من زید معدوم بل اراد ان معناہ سلب الموضوع فی نفسہ لا سلب شئ عنہ کما فی زید لیس بقائم وسلب
الشئ فی نفسہ حکم بانتفائہ لانہ معلل بہ وثانیا بانہ ان اراد بقولہ ای مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما بالسلب
او الایجاب ان لہ ان یحکم بینہما بذلک حکما یکون الوجود والعدم رابطا بین طرفیہ فمسلم لکن الکلام فی ان یکون العدم محمولا

ولا یکون الوجود ولا العدم رابطا بین الطرفین حتی یکون البلیة بسیطة والرابطة بینهما لا تکون سوی النسبة الحکمیة التی
ہی الاتحاد والملاحظ بین الطرفین وان اراد ان لہ ان یحکم بینہما بذلک من غیر ان یکون الوجود او العدم رابطا بین الطرفین
بل بمجرد ملاحظة الطرفین والنسبة الحکمیة فہم ضرورة ان ہذا مختص بمفہوم الوجود والعدم وحمل ما سواہما لا بد من جعل الوجود
او العدم رابطا کما ذہب الیہ القوم ویشہد بہ الفطرة السلیمة ایضا واجاب المحقق عن ایرادہ الاول بانہ ان اراد بسلب
الشئ فی نفسہ سلب الوجود فی نفسہ عنہ فہو بعینہ ما ذکرنا وان اراد ان السلب متوجہ الی ذات الموضوع لا الی النسبة
المحمول الیہ فہو مصادم لبدیہة العقل وفطرتہ علی انہ صرح لا یکون فی ہذہ القضیة محمول وعن ایرادہ الثانی بانہ من
البین ان مراد القائل ان کل مفہوم سواء کان ہو الوجود او العدم او غیرہ یمکن للعقل ان یقیسہ الی غیرہ ویحکم
بینہما بالایجاب والسلب وذلک مما لا یقبل المنع فلا یتم قولہ اذا کان العدم محمولا یکون النسبة سلبیة لجواز ان تکون
ایجابیة ثم الفطرة شاہدة بانہ لا بد فی کل قضیة من الرابطة کائنا ما کان المحمول ومن یحکم بخلافہ فسلامة فطرتہ ثم کیف و
الفطرة لا تفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء انتہی واعترض ابن معاصرہ علی جوابہ الاول بان الترديد فی سلب الشئ
فی امعد لا یحتملہا العبارة غیر موجہ ایضا اما عدم احتمال العبارة فظاہر اذ لا دلالة بسلب الشئ علی الاقسام المذکورة اصلا
واما انہ غیر موجہ فلان ثبوت الشئ وثبوت الشئ للشئ وسلب الشئ وسلب الشئ عن الشئ کلہا بدیہی جلی معلوم لکل
عاقل وعلی جوابہ الثانی بانہ ادعی ان کل مفہوم اذا قیس الی مفہوم آخر فللعقل ان یحکم بینہما والمعترض رد فی الحکم
حیث قال ان اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینہما امرا کبا من الاتحاد مع الوجود او العدم فمسلم ولیس الکلام فیہ وان
اردت الحکم علی نحو یکون الرابطة بینہما مجرد الاتحاد فمم ولم ینکر انہ لا یقدر علی الحکم بینہما حتی یرد بما ذکر ہذا القائل لعقول کل
مفہوم سواء کان ہو الوجود او العدم او غیرہ یمکن للعقل ان ینسبہ الی غیرہ ویحکم بینہما بالایجاب وذلک مما لا یقبل المنع
فان المعترض لم یمنع ہذا بل منع صحة حکم مخصوص بکون الاتحاد وحدہ رابطا بین الطرفین ولم یجوز قضیة بلا رابطة حتی
یتوجہ علیہ انہ لا بد فی کل قضیة من الرابطة واما عدم الفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء فخبط ظاہر انتہی وہذا کلہ خبط
ظاہر اما ایرادہ علی الجواب الاول فلان عبارة شارح التجرید ہی قولہ واذا کان العدم محمولا من غیر رابطة اخری یکون
المعنی سلب الموضوع عن نفسہ فیکون النسبة سلبیة ولفظ سلب الموضوع عن نفسہ معناہ الظاہر سلب الحمل الاولی فیکون
معنی زید معدوم بناء علی ظاہر ما قال شارح التجرید زید لیس بزید فاعترض علیہ المحقق اولا بانہ لیس معنی العدم وثانیا
بان المحمول المسلوب عن الموضوع علی ہذا نفسہ لا العدم وثالثا بان المعدوم مفہوم مستقل بالمفہومیة صالح لان یحکم علیہ
وبہ فللعقل ان یحکم بہ علی شئ ایجابا او سلبا وان یحکم علیہ بشئ ایجابا او سلبا فاول معاصرہ قول شارح التجرید بان مرادہ

بسلب الموضوع عن نفسه سلب الموضوع فی نفسه فرده المحقق بانه ان ارید بسلب الموضوع فی نفسه سلب الوجود فی نفسه عنه
فالمحمول فی ہذه القضیة ہو الوجود والعدم نسبة سلبیة ولیس محمولا وان ارید به ان السلب متوجها الی ذات الموضوع فلا
یمکن الحکایة عنه بقضیة سالبة اذ السلب فی القضیة لامحالة متوجها الی سلب نسبة المحمول الی الموضوع لاالی ذات الموضوع فالعنوان
زید معدوم قضیة سالبة علی ہذا التقدیر مصادم لبداہة العقل والفطرة والیه علی ہذا التقدیر لایکون فی ہذه القضیة محمول
وقد کان الکلام علی تقدیر کون العدم محمولا فالحکم بکون ہذا التقریر غیر موجه غیر موجه نعم حمل سلب الموضوع عن نفسه علی
سلب الموضوع فی نفسه کما ارتکبه معاصره وغیر موجه وغیر معقول واما ایراده علی الجواب الثانی فلانه لاریب فی ان
مفہوم المعدوم مفہوم مستقل صالح لان یحکم علیه به فلا یمتنع ان یحکم به علی شیء ایجابا او سلبا ولا فرق بینه وبین سائر المفہومات
المستقلة فی ہذا الحکم والفرق بینه وبینہا بان مجرد الاتحاد یکفی للحکم بینه وبین الموضوع من دون حاجة الی رابطة اخری
ولا یکفی للحکم بین المفہومات الاخر وبین الموضوعات بل لابد فیه من رابطة اخری ہی الوجود او العدم فذلک باطل سخیف
غیر معقول بالبداہة کما سیاتی عنقریب انشاء الله تعالی والمعترض یعنی ابا ہذا القائل جوز قضیة لایکون فیہا نسبة
تامة خبریة مع انه لابد فی کل قضیة من نسبة تامة خبریة ولا یکفی النسبة التقییدیة المسماة بالنسبة بین بین من دون
النسبة التامة الخبریة فی قضیة ما اصلا سواء کانت ہلیة بسیطة او ہلیة مرکبة فعند القدماء لابد فی کل قضیة ہلیة بسیطة
کانت او ہلیة مرکبة من نسبة تامة خبریة وعند المتاخرین لابد فی کل قضیة ہلیة بسیطة کانت او ہلیة مرکبة من نسبتین
النسبة بین بین والنسبة التامة الخبریة ومراد المحقق بقوله لابد فی کل قضیة من الرابطة کائنا ما کان المحمول انه لابد
فی کل قضیة من النسبة التامة الخبریة کائنا ما کان المحمول وسنبین ذلک عنقریب انشاء الله العزیز واما قوله اما عدم
الفرق بین قضیة وقضیة فی الاجزاء فخبط ظاہر لعل وجهه ما قال ہذا القائل من قبیل ہذا من انه لایلزم ان یکون اجزاء
کل قضیة منحصرة فی ہذه الامور فان قولک من لم یعرف الفقه قد صنف فیه قضیة لها اجزاء غیر ما ذکر وہذا مما یقضی منه العجب
فان غرض المحقق ان الفطرة لاتفرق بین قضیة وقضیة بما ہی قضیة فی الاجزاء لان الموضوع والمحمول فی کل قضیة
لایختلف فی البساطة والترکیب وقلة الاجزاء وکثرتها ثم ان صاحب الافق المبین وافق الصدر المعاصر للمحقق الدوانی
فی القول بان العدم اذا اخذ فی حیز المحمول کقولنا زید معدوم کانت القضیة سالبة ہلیة بسیطة لامحالة فاعترض علی
المحقق الدوانی بما نقل عنه الشارح فی الحاشیة وحاکم استاذ الشارح بین المحقق الدوانی وبین صاحب الافق المبین
بما نقل عنه فی الحاشیة فنحن نری ان ننقل اولا ما قال صاحب الافق المبین بکلماته الفصائح ثم نکشف عما فیہا من
الفضائح ثم نذکر ما قیل فی المحاکمة ثم نحقق ما ہو الحق فی ہذه المخاصمة فنقول قال صاحب الافق المبین ثم ما اشد

سخافتہ ما یتوہم ان العدم اذا اخذ فی خیر المحمول کقولنا زید معدوم لا یتصور العقد الا موجبا مفادہ ثبوتہ للموضوع وان لو
اعتبر سالبا کان مفادہ سلب العدم عنہ وہو ضد المقصود اذ لو ارجع السلب الی ذات الموضوع کان المعنی سلب الموضوع
عن نفسہ وہو لیس معنی العدم بل ہو معنی غیرہ ولیصح تعلیلہ بہ بان یقال ہو مسلوب عن نفسہ لانہ المعدوم فی نفسہ فلست
قد تحققت ان معنی العدم ہو سلب الشئی فی ذاتہ وانتفائہ فی نفسہ لا سلبہ عن نفسہ او سلب الوجود عنہ فان ذلک من حیز
الہلیۃ المرکبۃ ومعنی زید معدوم ہو انتفائہ فی نفسہ وہو من سوالب الہلیۃ البسیطۃ لا ثبوت انتفائہ لہ حتی یکون من موجبات
الہلیۃ المرکبۃ اولیس من المستغربات ادعاء تحصیل الجعل البسیط مع استنکار ان یتصور نسبۃ الحقیقۃ فی سنخ ذاتہا مع عزل
النظر عن الوجود وسلب الشئی فی نفسہ من دون اضافتہ الی ثبوت ذلک الشئی الیس متقابل التقرر الصادر عن الجاعل
ہو لیسیۃ الحقیقۃ فی جوہرہا مع عزل النظر عن الوجود ہذا مع ان جحدۃ الجعل البسیط من المشائیۃ ایضا لا یستنکرون تجملک ذلک
لتحصیلہم ان الوجود ہو تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لہا فالعدم ایضا سلب نفس الذات لا سلب مفہوم ما عنہا
انتہی کلامہ بعبارتہ وانت تعلم ما فی ہذا الکلام من الفضائح والفظائع اما اولا فلانا قد حققنا فیما سبق انہ علی تقدیر القول
بالجعل البسیط لیس فی الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ والملاحظۃ العقلیۃ الا نفس المہیۃ
التی یتعلق بہا الجعل فعلی تقدیر عدم تعلق الجعل البسیط بمہیۃ من المہیات یرتفع نفس تلک المہیۃ عن الواقع ونفس الامر
فعلی تقدیر تعلق الجعل بہا لیس فی الواقع الا نفس المہیۃ وعلی تقدیر عدم تعلقہ بہا لیس فی الواقع نفس المہیۃ فاذا حکی
عنہا علی التقدیر الاول حکی بانہا موجودۃ اذ الوجود ہو حکایۃ نفسہا المتقررۃ فی الواقع کما اعترف بہ ہذا القائل فیما نقلنا عن
قبلتہ فیما سبق واذا حکی عنہا علی التقدیر الثانی حکی بانہا لیست موجودۃ ومصداق القضیۃ الحاکیۃ المہیۃ موجودۃ نفس ذاتہا
المتقررۃ لا غیر ومصداق القضیۃ الحاکیۃ المہیۃ لیست موجودۃ ارتفاع نفس ذاتہا عن الواقع فالمحقق لا ینکر ان تصویر
لیسیۃ نفس الذات فی الواقع لکنہ یقول ان لیسیۃ نفس الذات فی الواقع مرتبۃ المصداق المحکی عنہ وانما القضیۃ
الحاکیۃ عنہا لیست موجودۃ ولا یمکن ان یحکی عنہا بقضیۃ محمولہا المعدوم کقولنا زید معدوم لان ہذہ القضیۃ التی محمولہا
معدوم اما ان یکون فیہا نسبۃ تامۃ خبریۃ رابطۃ بین موضوعہا ومحمولہا اولا فعلی الثانی لا یکون کلاما تاما فضلا عن
ان یکون قضیۃ وعلی الاول تلک النسبۃ التامۃ الخبریۃ التی ہی رابطۃ بین موضوعہا ومحمولہا اما ایجابیۃ او سلبیۃ
فان کانت ایجابیۃ فہذہ القضیۃ موجبۃ مصداقہا المحکی عنہ ذات الموضوع بحیث یصح انتزاع مبدء المحمول اعنی العدم
منہا فان کان مبدء المحمول اعنی العدم مما یصح انتزاعہ من ذات کالعدم الخارجی او العدم الذہنی او العدم المقید
بقید آخر صالح کانت تلک القضیۃ صادقۃ والا کانت کاذبۃ فلا یکون مصداق ہذہ القضیۃ الموجبۃ لیسیۃ نفس

الذات فی الواقع لیسیۃ لبسیطۃ ضرورۃ ان صدق الربط الایجابی یستلزم تحقق للموضوع وتقررہ وان کانت سلبیۃ ولاریب فی
ان النسبۃ السلبیۃ تفید سلب المحمول عن الموضوع فالمحمول اما ہو معدوم فیکون مفاد ہذہ القضیۃ سلب المعدوم عن
الموضوع فیکون ہذہ القضیۃ بالحقیقۃ زید لیس معدوما مثلا وہذا ضد المقصود وہو مفہوم الموجود فیکون معنی زید معدوم
زید لیس موجودا فلا یکون المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول ہو المعدوم او ہو نفس الموضوع
حتی یکون معنی زید معدوم زید لیس زیدا فہذا لیس معنی العدم علی انہ علی ہذا التقدیر ایضا لا یکون المحمول ہو المعدوم
بل یکون المحمول زیدا مثلا فما ذکرہ لا یمس کلام المحقق اصلا واما ثانیا فلان العدم الماخوذ فی محمول ہذہ القضیۃ
اما عدم مستقل فلا یکون رابطۃ فلا یکون ہذہ القضیۃ سالبۃ اذ القضیۃ السالبۃ لابد فیہا من عدم رابطی ای نسبۃ
سلبیۃ واما عدم رابطی فلا یکون محمولا اذ المحمول لابد من ان یکون ملحوظا بالاستقلال ولا یمکن ان یکون محمولا ورابطۃ
معا اذ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظ واحد لاسیما وقد ذہب ہذا القائل الی ان العدم فی نفسہ
والعدم الرابطی مختلفان بالحقیقۃ وانہ لا یمکن ان یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل بلحاظین علی انہ لو امکن ان
یکون معنی واحد مستقلا وغیر مستقل فی لحاظین فلا یمکن ان یکون المعدوم المحمول فی ہذہ القضیۃ رابطۃ وان یکون
فی حالۃ واحدۃ ملحوظا بلحاظین بلحاظ استقلالی وبلحاظ غیر استقلالی واما ثالثا فلان قولنا زید معدوم لو کانت سالبۃ
کما زعمہ ہذا القائل والصدر المعاصر للمحقق الدوانی کان عکسہ المستوی وہو قولنا المعدوم زید ایضا سالبۃ والتزام کون
ہذا العکس سالبۃ او ارتکاب ان السالبۃ القائلۃ زید معدوم لا تنعکس ولا یمکن عکسہا المستوی من الاضاحیک التی
یضحک منہا الصبیان واما رابعا فلان ہذا القائل قال قبیل ہذا الکلام الذی نقلنا عنہ بلا فصل ان المسقط فی
الاعتبار یعنی فی الہلیۃ البسیطۃ ہو الوجود والعدم الرابط اعنی النسبۃ المضمنۃ فی احدی الحاشیتین وہی رابطۃ النسبۃ
الحکمیۃ الرابطۃ بینہما واجزاء القضیۃ ہی الحاشیتان والنسبۃ الرابطۃ بینہما وانما الافتراق بحسب بساطۃ الاجزاء جمیعا
فی البسیطۃ وتألف احدہا فی المرکبۃ وبحسب ما یؤول الیہ مفاد العقدین لا غیر انتہی فہو معترف بانہ لابد فی کل قضیۃ ہلیۃ
بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ من حاشیتین ونسبۃ رابطۃ بینہما ہی النسبۃ الحکمیۃ فقولنا زید معدوم اما ان یکون فیہ
حاشیتان ونسبۃ حکمیۃ رابطۃ او لا فعلی الثانی لا یکون قضیۃ باعترافہ فضلا عن ان یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ
کما زعم وعلی الاول اما ان یکون حاشیتا ہذہ القضیۃ زید ومعدوم فالنسبۃ الحکمیۃ بینہما اما ایجابیۃ فیکون ہذہ القضیۃ
موجبۃ قطعا فلا یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ او سلبیۃ فاین الدال علی تلک النسبۃ السلبیۃ علی انہا لو کانت
سلبیۃ کان مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن الموضوع وہذا ضد المقصود او یکون حاشیتا ہذہ القضیۃ زید و

مفہوم آخر سوی المعدوم ویکون المعدوم رابطة سلبیة فلا یکون المحمول ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون المحمول
ہو المعدوم فلینظر الی ہذا الرجل کیف یخبط ولا یبالی این یذہب اما خامسا فلان ہذا القائل قال بعید ہذا الکلام بلا فصل
ومن حیث ما تعرفت فاحکم ان کل عقد حملی من حقہ ان یکون فیہ موضوع ومحمول ونسبة بینہما صالحة للتصدیق و
التکذیب ای مصححة لصلوح الحاشیتین للتصدیق والتکذیب فان العقد انما یصیر عقدا باعتبار تلک النسبة اذ بہا
یرتبط المحمول بالموضوع ویصیر المرکب منہما عقدا بالفعل ومحتملا للتصدیق والتکذیب ویصلح متعلقا للادراک التصدیقی
ایجابا او سلبا انتہی فقولنا زید معدوم اما عقد حملی او لا فعلی الثانی کیف یکون من سوالب الہلیة البسیطة ومحتملا للتصدیق
والتکذیب وکیف یصلح متعلقا للادراک التصدیقی وعلی الاول یکون فیہ موضوع ومحمول ونسبة بینہما صالحة للتصدیق
والتکذیب فتلک النسبة اما ایجابیة فیکون ہذہ القضیة موجبة واما سلبیة فیکون مفادہا سلب المحمول وہو المعدوم عن
الموضوع وہذا ضد المقصود فانظر الی ہذا الرجل کیف یقدح فی الحق واحقاقہ ولا ینظر الی سابق کلامہ وسیاقہ واما
سادسا فلان ہذا القائل قال انی مصوب لب الفلاسفة فیما عقلوا ان النسبة الحکمیة فی کل عقد موجبا کان او
سالبا ثبوتیة وان لا نسبة فی العقد السالب وراء النسبة الایجابیة التی ہی فی العقد الموجب وان مدلول العقد السالب
ومفادہ ہو سلب تلک النسبة ولیس فیہ حمل بل سلب حمل وانما یقال لہ الحملی علی المجاز والتشبیہ وان لا مادة للعقد
السالب بحسب النسبة السلبیة وانما یکون المادة بحسب النسبة الایجابیة فلذلک لا یختلف المادة فی
الموجب والسالب بحسب النسبة الایجابیة والنسبة السلبیة ورادع عما احدثہ متفلسفة
المحدثین من ظن ان فی السالب نسبة سلبیة ہی وراء النسبة الایجابیة وان المادة تکون بحسب النسبة السلبیة کما
تکون بحسب النسبة الایجابیة وان مادة النسبة السلبیة مخالفة لمادة النسبة الایجابیة ولا تخلو شئ منہما من المواد الثلث
الا ان المشہور اعتبارہا فی النسبة الثبوتیة لفضلہا وشرفہا ولاندراج ما یعتبر فی النسبة السلبیة فیہا اذ واجب العدم ہو ممتنع
الوجود وممتنع العدم ہو واجب الوجود وممکن العدم ہو ممکن الوجود فاعلمن ان المادة ہی حال المحمول فی نفسہ عند الموضوع
من وجوب صدق او امتناع صدق او امکان صدق وکذب وہی فی مطلق الہلیة البسیطة ترجع الی حال الموضوع
فی تجوہرہ او فی وجود نفس ذاتہ المتجوہرة لا حال المحمول فی نسبتہ الی الموضوع وثبوتہ لہ بحسب قوة الذات وتاکد
التجوہر ووثاقة الوجود وحصافة التحقق او ضعف الذات وسخافة الحقیقة ووہن الوجود وبطلان التحقق وفی الہلیة المرکبة
ہی حال المحمول فی نسبتہ الی الموضوع وثبوتہ لہ باعتبار وثاقة النسبة او ضعفہا ولیس فی السالب الا افتقار الموضوع فی نفسہ
او افتقار المحمول عنہ علی انہ لیس ہناک شئ لا ان ہناک شیئا ہو الافتقار فلیس فیہ ما المادة حالہ فان السلب رفع الذات

او قطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتی ینقلب ایجابا فاذن لا یتصور المادۃ الا بحسب النسبۃ الایجابیۃ وکیف یکون لما لیس بما ہو لیس حال وانما یکون لشیٔ حال بما ہو شیٔ لا بما ہو لیس بشیٔ انتہی کلامہ بعبارتہ فلو کان قولنا زید معدوم مثلا قضیۃ سالبۃ کان فیہا نسبۃ حکمیۃ ثبوتیۃ وسلب تلک النسبۃ الثبوتیۃ الایجابیۃ باعترافہ فطر فا تلک النسبۃ الثبوتیۃ الایجابیۃ التی ورد علیہا السلب فی ہذہ القضیۃ اما زید ومعدوم فیکون مفاد ہذہ القضیۃ سلب ثبوت المعدوم لزید وہذا ضد المقصود او زید ومفہوم آخر سوی المعدوم فمحمول القضیۃ ہو ذلک المفہوم الآخر لا مفہوم المعدوم ہذا خلف وہذا سابعا فلان قولنا زید معدوم مثلا لو کانت من سوالب الہلیۃ البسیطۃ علی تقدیر جعل المعدوم محمولا کما زعم ہذا القائل کانت نقیضا ورفعا للہلیۃ البسیطۃ الموجبۃ القائلۃ زید متجوہر او زید موجود ولا ریب فی ان محمول القضیۃ التی ہی نقیض لقضیۃ اخریٰ ہو محمول تلک القضیۃ الاخری ضرورۃ اشتراط وحدۃ المحمول فی التناقض فلا بد وان یکون محمول قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہ من سوالب الہلیۃ البسیطۃ ما ہو محمول فی قولنا زید متجوہر او زید موجود فلا یکون المعدوم ہو المحمول فی قولنا زید معدوم علی تقدیر کونہ من سوالب الہلیۃ البسیطۃ وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمول ہذہ القضیۃ ہو المعدوم ہف ولا یجدی القول بان ایراد المحمول فی قولنا زید متجوہر او زید موجود للضرورۃ العقدیۃ فان ایراد المحمول فی ہاتین القضیتین وان کان للضرورۃ العقدیۃ فلا بد من ایراد ذلک المحمول بعینہ فی نقیضہما للضرورۃ العقدیۃ ضرورۃ اشتراط وحدۃ المحمول فی التناقض فلا یکون المحمول فی نقیضہا الذی ہو من سوالب الہلیۃ البسیطۃ ہو المعدوم فلا یکون القضیۃ التی محمولہا المعدوم من سوالب الہلیۃ البسیطۃ کما زعم واما ثامنا فلانہ قد نص فی ہذا الکلام الذی نقلنا عنہ آنفا علی ان العقد السالب لیس فیہ حمل بل سلب حمل فعلی تقدیر کون قولنا زید معدوم من سوالب الہلیۃ البسیطۃ اما ان یکون المعدوم فی ہذہ القضیۃ محمولا علی زید او لا یکون المعدوم فی ہذہ القضیۃ محمولا علی زید فعلی الاول لا یکون ہذہ القضیۃ سالبۃ فضلا عن ان یکون من سوالب الہلیۃ البسیطۃ اذ علی ہذا التقدیر یکون فی ہذہ القضیۃ حمل والسالبۃ باعترافہ قضیۃ لا یکون فیہا حمل وعلی الثانی لا یکون المحمول فی ہذہ القضیۃ ہو المعدوم وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولہا ہو المعدوم واما تاسعا فلانہ قد اعترف بانہ لا تتصور المادۃ الا بحسب النسبۃ الایجابیۃ فلو کان قولنا زید معدوم قضیۃ سالبۃ فلا بد من ان یکون ہناک نسبۃ ایجابیۃ یکون لہا مادۃ من المواد الثلث اعنی الوجوب والامکان والامتناع ویکون فی تلک القضیۃ السالبۃ سلب تلک النسبۃ الایجابیۃ فحاشیتا تلک النسبۃ الایجابیۃ اما زید ومعدوم فیکون ہذہ القضیۃ موجبۃ لا سالبۃ واما زید وشیٔ آخر فلا یکون محمول ہذہ القضیۃ علی تقدیر کونہا سالبۃ ہو المعدوم بل ذلک المفہوم الآخر وقد کان الکلام علی تقدیر کون محمولہا ہو المعدوم

ہذا و النبیین قبل اتمام کشف فضائحہ فی المبحث الذی نحن فیہ ای بحث کون القضیۃ التی محمولہا المعدوم موجبۃ او سالبۃ لبعض الفضائح التی فی کلامہ الذی نقلنا عنہ آنفا فنقول لا ریب فی ان القضیۃ السالبۃ مرکب تام خبری عندہ صالح للتصدیق والتکذیب وقد قال ہذا القائل کما نقلنا عنہ فی الوجہ الخامس من فضائحہ بان کل عقد حملی بما ہو عقد حملی من حقہ ان یکون فیہ موضوع ومحمول ونسبۃ بینہما صالحۃ للتصدیق والتکذیب مصححۃ لصلوح الحاشیتین للتصدیق والتکذیب فان العقد انما یصیر عقدا باعتبار تلک النسبۃ اذ بہا یرتبط المحمول بالموضوع ویصیر المرکب منہما عقدا بالفعل ومحتملا للتصدیق والتکذیب ویصلح متعلقا للادراک التصدیقی ایجابا او سلبا انتہی فاما ان یکون فی القضیۃ السالبۃ النسبۃ السلبیۃ رابطۃ اولا فان لم یکن فیہا نسبۃ سلبیۃ رابطۃ لم تکن صالحۃ للتصدیق والتکذیب ولم تکن عقدا بالفعل ولم یرتبط محمولہا بموضوعہا ولم یصر المرکب منہما عقدا بالفعل ومحتملا للتصدیق والتکذیب ولم یصلح متعلقا للادراک التصدیقی فلم یکن قضیۃ ولا مرکبا تاما خبریا فیبطل شطر من القواعد المنطقیۃ ویکذب حکم الفطرۃ بکون السالبۃ کلاما تاما مصححا للسکوت صالحا للتصدیق والتکذیب وان کان فیہا نسبۃ سلبیۃ رابطۃ بطل قولہ ان لا نسبۃ فی العقد السالب وراء النسبۃ التی ہی فی العقد الموجب اذ علی ہذا التقدیر یکون فیہا نسبۃ رابطۃ ہی النسبۃ السلبیۃ ولم یذہب احد من القدماء والمتاخرین الی انہ لیس فی القضیۃ السالبۃ نسبۃ رابطۃ کیف ولو لم یکن فیہا نسبۃ رابطۃ لم یکن کلاما تاما ولا حکایۃ ولا عقدا محتملا للتصدیق والتکذیب بل الکل متفقون علی انہ لا بد فی کل قضیۃ من نسبۃ رابطۃ ایجابیۃ او سلبیۃ وانما الاختلاف بین القدماء والمتاخرین فی ان النسبۃ السلبیۃ الرابطۃ عند القدماء عبارۃ عن سلب الربط بین الحاشیتین فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ وارد علی النسبۃ الایجابیۃ مضاف لہا وعند المتاخرین عن مفہوم بسیط رابط بین الحاشیتین فی مرتبۃ الحکایۃ مباعد للنسبۃ الایجابیۃ غایۃ المباعدۃ بحیث لا یجوز العقل اجتماعہما بحسب الصدق والکذب فلا خلاف فی کون النسبۃ السلبیۃ رابطۃ بین الموضوع والمحمول فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ ولا فی ان المحکی عنہ بالنسبۃ السلبیۃ الحاکیۃ اما انتفاء الشئ فی نفسہ ای فی الہلیات البسیطۃ او انتفاء شئ عن شئ ای فی الہلیات المرکبۃ لا شئ یعبر عنہ بالانتفاء فلیس فی مرتبۃ المحکی عنہ للقضیۃ السالبۃ نسبۃ رابطۃ واما فی مرتبۃ الحکایۃ فلا بد لانعقاد القضیۃ السالبۃ من نسبۃ سلبیۃ رابطۃ ذہنیۃ کما ان لیس فی مرتبۃ المحکی عنہ للقضیۃ الموجبۃ نسبۃ رابطۃ ایجابیۃ ضرورۃ امتناع تحقق المعنی الغیر المستقل فی الواقع مع قطع النظر عن الحکایۃ الذہنیۃ واما فی مرتبۃ الحکایۃ فلا بد لانعقاد القضیۃ الموجبۃ من نسبۃ ایجابیۃ رابطۃ ذہنیۃ ولانعقاد القضیۃ السالبۃ من نسبۃ سلبیۃ رابطۃ ذہنیۃ وکیف یعقل انعقاد مرکب تام ذہنی من دون ان یرتبط احدی حاشیتیہ بالاخری فی الذہن فاشتبہ علی ہذا القائل مرتبۃ الحکایۃ بمرتبۃ المحکی عنہ فلما رای انہ لیس فی مرتبۃ المحکی عنہ للسالبۃ ربط واتحاد بین موضوعہا و

ومحمولها بل قطع ربط ظن انه ليس فيها في مرتبة الحكاية ايضا ربط للمحمول بالموضوع بها وبهذا الاشتباه قد ورط في كثير من الاغلاط في مبحث
الهليات البسيطة والمركبة كما ستعرف عنقريب واما قوله وان لا مادة للعقد السالب بحسب النسبة السلبية فلنقص
عليك تفصيلا يتبين به حاله وينكشف مجاله فنقول لا ريب في ان المفهومات على ثلثة اضرب الاول ما يابى الا يكون له
معنون متقرر ومصداق متحقق في عالم الواقع كمفهوم اجتماع النقيضين والثاني ما له معنون متقرر بنفسه موجود بذاته
لا يجوز ان لا يتقرر ولا يوجد والثالث ما لا يابى ان يكون له معنون ومصداق ولا يابى معنونه ان يتقرر وان لا يتقرر
وهذه الحالات الثلث التي للمفاهيم في نفس الامر من دون ان تكون مرهونة بحكاية حاك واعتبار معتبر هي المواد
الثلث بحسب التقرر والموجودية فاذا حكى عن الضرب الاول بالموجودية وما هو بمعناها او عقد هلية بسيطة فان حكى
بالايجاب وقيد بالامتناع بان يقال اجتماع النقيضين موجود بالامتناع كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكي
بالسلب وقيد بالضرورة بان يقال اجتماع النقيضين ليس بموجود بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة مساوقة
للمادة فان ضرورة سلب الموجودية مساوقة لامتناع الموجودية واذا حكى عن الضرب الثاني بالموجودية وما يرادفها فان
حكى بالايجاب وقيد بالضرورة كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة وان حكى بالسلب وقيد بالامتناع كانت الحكاية
صادقة والجهة مساوقة للمادة فان امتناع سلب الموجودية مساوق لضرورة الموجودية واذا حكى عن الضرب الثالث
بالموجودية ايجابا او سلبا وقيد بالامكان كانت الحكاية صادقة والجهة موافقة للمادة واذا حكى عن الضرب الاول و الثالث
بجعل المعدوم محمولا ايجابا لم يصدق الحكاية الا بضرب من التاويل او تقييد وكانت القضية التي محمولها المعدوم هلية
مركبة واذا حكى عن الضرب الثاني بجعل المعدوم محمولا ايجابا وقيد بالامتناع صدقت القضية فان ضرورة الوجود تستلزم امتناع
صدق المعدوم ويكون تلك القضية هلية مركبة وبالجملة لا يكون القضية التي محمولها المعدوم سواء كانت موجبة او سالبة
من الهليات البسيطة ثم من المفهومات ما معنونه يابى بذاته الا اتصاف ببعض الاوصاف والاتحاد ببعض المفهومات
ومنها ما معنونه يابى بذاته عدم الاتصاف ببعض الاوصاف وعدم الاتحاد ببعض المفهومات ومنها ما معنونه لا يابى بذاته
الاتصاف ولا عدم الاتصاف والاتحاد ولا عدم الاتحاد وهذه الحالات واقعية بحسب نفس الامر ليست مرهونة بحكاية حاك
واعتبار معتبر فاذا حكى عن الضرب الاول بحمل الوصف والمفهوم الذي يابى المعنون ان يتصف ويتحد به ايجابا وقيد بالامتناع
او سلبا وقيد بالضرورة صدقت الحكاية كقولنا لا شيء من الانسان بفرس بالضرورة او كل انسان فرس بالامتناع واذا
حكى عن الضرب الثاني بحمل الوصف والمفهوم الذي يابى المعنون ان لا يتصف ولا يتحد به ايجابا وقيد بالضرورة او سلبا وقيد بالامتناع
صدقت الحكاية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او لا شيء من الانسان بحيوان بالامتناع واذا حكى عن الضرب

الثالث يجعل المفهوم الذي لا يابى المعنون ان يتحد به او لا يتحد به محمولا ايجابا او سلبا وقيد بالامكان صدقت الحكاية
كقولنا الانسان كاتب بالامكان او ليس بكاتب بالامكان وبالجملة فلا ريب في ان عدم اجتماع النقيضين ضروري
ووجوده ممتنع في الواقع وسلب الفرس عن الانسان ضروري وثبوته للانسان ممتنع في الواقع وثبوت الكاتب
للانسان وسلبه عنه ليس بضروري ولا ممتنع في الواقع ولا ريب في ان انتفاء معنون مفهوم او انتفاء مفهوم ما عنه
في نفس الامر اما ضروري او ممتنع او ممكن في نفس الامر ولا يجوز عند احد حتى البله والصبيان ان لا يكون انتفائه
او انتفاء مفهوم ما عنه ضروريا ولا ممتنعا ولا ممكنا في نفس الامر واي انسان لا يفرق بين عدم اجتماع النقيضين و
بين عدم فرد من افراد الانسان بان الاول ضروري والثاني غير ضروري ولا تميز بين سلب الفرس عن الانسان
وبين سلب الكاتب عنه وبالجملة فتلك الثلث اعني الضرورة والامكان والامتناع كما انها كيفيات لمصاديق
موجبات الهليات البسيطة والمركبة كذلك هي كيفيات لمصاديق سوالب الهليات البسيطة والمركبة فكما يمكن اعتبارها
مواد بحسب النسب الايجابية يمكن اعتبارها مواد بحسب النسب السلبية غاية الامر ان القدماء اصطلحوا على التسمية كيفيات
النسب الايجابية بالمواد ولم يسموا كيفيات النسب السلبية في نفس الامر بالمواد ولا مشاحة في الاصطلاح ولم يذهب القدماء
الى ان مصاديق النسب السلبية في الواقع ليست ضرورية ولا ممتنعة ولا ممكنة كيف ولا يجوز ذلك احد من البله والصبيان
وهذا القائل توهم من اصطلاح القدماء انهم ذاهبون الى هذا النكر الشنيع والسفه الفظيع حاشاهم عن ذلك وهذا الذي ادعاه
منه فابدع من هذا ما توهم من ان السوالب الموجبة ليست الجهات فيها جهات لنسبها السلبية وانما هي جهات للنسب
الايجابية المسلوبة فزعم مثلا ان السالبة الضرورية قضية حكم فيها بالسلب ضرورة ثبوت المحمول للموضوع لا انما حكم فيها
بضرورة سلب المحمول عن الموضوع وبهذا وقد انطمس بما توهم ما اثبتوا البصرف همهم واعمارهم من القواعد في باب
الموجهات والعكوس والتناقض والاقيسة المختلطة ومنشأ ذلك التوهم ما توهم ان النسبة السلبية سلب للنسبة الايجابية
وقطع لها وليست شيئا حتى تكيف بجهة وانت تعلم ان ما سول له الوهم وشجعه على نفي المواد عن السلب ومصداقه وهو
ما هيئة لقبوله وليس في السالب الا انتفاء الموضوع في نفسه وانتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شيء لا ان هناك
شيئا هو الانتفاء فليس فيه ما المادة حاله فان السلب رفع الذات او قطع الربط لا ثبوت الرفع او القطع حتى ينقلب
ايجابا فاذن لا يتصور المادة الا بحسب النسبة الايجابية وكيف يكون لما هو ليس بما هو ليس حال وانما يكون للشيء
حال بما هو شيء لا بما هو ليس بشيء ليس بشيء اما اولا فلان ما ذكره منقوض بمادة الامتناع فان ما مادة الامتناع حال له
ليس بشيء واما ثانيا فلانه ان اراد ان المادة حال وصفة متحققة في موصوف متحقق في نفس الامر حتى يجب ان

یکون لہا المادۃ حالۃ ذاتا موجودۃ فی الواقع فہذا امر باطل ان اراد انہا حال لمصداق نسبۃ حاکیۃ ای انہا کون مصداقہا فی الواقع
بحیث یصح الحکایۃ عنہ بنسبۃ حاکیۃ مقیدۃ باحدی الکیفیات الثلث فذلک مسلم ولا یستلزم ان یکون السلب الرفع وقطع الربط
شیئا فانا نعلم بالضرورۃ ان قولنا بالضرورۃ لیس اجتماع النقیضین موجودا حکایۃ صادقۃ مصداقہا ضرورۃ انتفاء اجتماع النقیضین
فی الواقع وقولنا بالامتناع لیس اجتماع النقیضین موجودا حکایۃ کاذبۃ لیس لہا مصداق فی الواقع وقولنا بالامکان الانسان
لیس کاتبا حکایۃ صادقۃ وقولنا بالضرورۃ لیس الانسان کاتبا حکایۃ کاذبۃ ولو کان صدق الحکایۃ بالنسب السلبیۃ المقیدۃ
باحدی الکیفیات متوقفا علی کون السلب شیئا کانت تلک الحکایات کلہا سواسیۃ فی الکذب وہو صریح البطلان ثم ما توہم
شنیع جدا واشنع منہ توہم ان النسبۃ السلبیۃ لا تتکیف بالجہۃ بناء علی توہم ان النسبۃ السلبیۃ لیست رابطۃ وانما ہی سلب الربط
فانا قد بینا ان النسبۃ السلبیۃ رابطۃ فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ وبکونہا رابطۃ ینعقد القضیۃ السالبۃ وتصیر کلاما تاما والجہۃ قید
للنسبۃ الذہنیۃ فلا وجہ لنفی جواز تقییدہا بالجہۃ والنسبۃ السلبیۃ المتحققۃ فی الذہن مفہوم موجود فی الذہن ولیست لا شیئا محضا
فقیاسہا علی ما لیس بشیء اصلا زیادۃ نغمۃ فی طنبور الغباوۃ واذ تحققت بما تلونا علیک انہ علی تقدیر جعل المعدوم محمولا یکون القضیۃ
موجبۃ من الہلیات المرکبۃ قطعا وانہ لا یمکن علی ذلک التقدیر القول بکونہا من سوالب الہلیات البسیطۃ وانہ علی تقدیر کونہا موجبۃ
یکون لہا مادۃ غیر مادۃ القضیۃ التی جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء ایضا وانہ علی فرض کونہا سالبۃ یکون لمصداقہا فی نفس
الامر کیفیۃ من الکیفیات الثلث وان لم تسم تلک الکیفیۃ مادۃ وعنصرا فی الاصطلاح علمت ان ما قال ہذا القائل بعید الکلام الذی بینا
سخافتہ آنفا وہو قولہ ربما توہم ان العنصر الثابت علی تقدیر جعل العدم محمولا غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود محمولا وکذا الثابت علی تقدیر
جعل العدم رابطۃ یکون غیر الثابت علی تقدیر جعل الوجود رابطۃ وہم سخیف متفرع عن اخذ قولنا زید معدوم مثلا موجبا وجہالۃ انہ
ینعزل عن ان یکون سلبا لقولہ زید موجود ویرجع العقد الی موجب سالب المحمول والحکم الی ایجاب سلب الوجود ولذلک تختلف
العقدان بحسب العنصر وہم سخیف متفرع عن تجویز کون قولنا زید معدوم علی تقدیر جعل المعدوم محمولا قضیۃ سالبۃ وجہالۃ انہ علی تقدیر
کون المعدوم محمولا لا یمکن ان یکون سلبا لقولنا زید موجود اذ لو کان سلبا لہ کان المحمول فی ہذہ السالبۃ ہو الموجود لا مفہوم المعدوم
فانعزالہ عن کونہ سلبا لہ وکونہ عقدا موجبا علی تقدیر جعل العدم محمولا ضروری لا محید عنہ ولما تحقق انہ عقد موجب فیکون عنصرہ
غیر العنصر الثابت علی تقدیر جعل الوجود محمولا علی اصطلاح القدماء ایضا نعم العنصر الثابت علی تقدیر جعل العدم رابطۃ ہو العنصر الثابت علی
تقدیر جعل الوجود رابطۃ علی اصطلاح القدماء لان الوجود الرابط ہو النسبۃ الایجابیۃ والعدم الرابط ہو النسبۃ السلبیۃ والقدماء اصطلحوا علی تسمیۃ
کیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ فی نفس الامر بالمادۃ فالمادۃ عندہم ہی کیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ سواء اوجب او سلب اما کیفیۃ النسبۃ السلبیۃ فی
نفس الامر المخالفۃ لکیفیۃ النسبۃ الایجابیۃ فہی وان کانت لا ینکرہا القدماء الا انہم لا یسمونہا مادۃ ولا مشاحۃ فی التسمیۃ والاصطلاح لکن لا یلزم

من عقد الاصطلاح على تسمية كيفية النسبة الايجابية خاصة بالمادة ان لا يكون للنسبة السلبية كيفية فى نفس الامر سواء سميت مادة وعنصرا و
لا وبناء على ما ذكر قال المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة كون الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير حمل الوجود ومحمولا
لا يدل على كون الثابت على تقدير حمل العدم رابطة غير الثابت على تقدير حمل الوجود رابطة انتهى فانه على تقدير كون المعدوم محمولا انعقد
قضية موجبة فيها نسبة ايجابية لها مادة على اصطلاح القدماء مخالفة لمادة نسبة ايجابية فى قضية محمولها الموجود وعلى تقدير كون
العدم رابطة يكون القضية سالبة ليس لنسبتها السلبية مادة على اصطلاح القدماء بل مادتها هى المادة الثابتة على تقدير حمل الوجود
رابطة على اصطلاحهم وهذا القائل زعم انه على تقدير حمل العدم محمولا يكون القضية التى هو محمولها سالبة فيكون مادتها هى مادة القضية
التى يكون محمولها الوجود على اصطلاح القدماء ولم يتفطن ان القضية التى محمولها المعدوم لا يمكن ان يكون سلبا للقضية التى
محمولها الوجود ضرورة اشتراط وحدة المحمول فى قضيتين احدهما سلب الاخرى وقد اسلفنا ذلك هذا وقد افضى بنا الاطناب فى هذا
الباب الى الاسهاب صونا للالباب عن الزيغ عن الصواب ولنرجع الى ما كنا فيه من الكلام على كلام صاحب الافق المبين على
ما قال المحقق الدوانى من كون القضية موجبة على تقدير حمل العدم محمولا فنقول اما ما عاشر فلان قوله مع ان جحدة الجعل البسيط
من المشائية ايضا لا يستنكرون ذلك فى غاية السخافة لان المشائية المنكرين للجعل البسيط قائلون بان الوجود صفة زائدة على
الماهية عارضة لها فى نفس الامر وليس مصداقه عندهم نفس الماهية المتقررة والا لم يكن لهم سبيل الى القول بالجعل المؤلف فالعدم
عندهم عبارة عن سلب صفة زائدة عارضة للمهية فى نفس الامر عن المهية والموجودية عندهم
عبارة عن عروض تلك الصفة الزائدة فى نفس الامر للمهية فقوله ذلك تحصيلهم ان الوجود هو
تحقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها فالعدم ايضا سلب نفس الذات لا سلب مفهوم ما عنها ناش من سوء الفهم وعدم التدبر
فيما ذهب اليه المشائية القائلون بالجعل المؤلف فى امر الوجود غاية الامر ان العدم اى سلب صفة الوجود عن الذات مستلزم
عندهم لسلب نفس الذات كما ان الموجودية اى عروض صفة الوجود للذات متساوقة عندهم لفعلية الذات فالموجودية عندهم
ثبوت صف للذات والعدم سلب مفهوم عنها بل نقول هذا القائل مع انه فى حسبانه قائل بالجعل البسيط ذاهب الى ان الموجودية
بثبوت صف للذات والعدم سلب مفهوم عنها لانه ذاهب الى ان الوجود من عوارض المهية فى نفس الامر فموجودية المهية فى نفس الامر
عنده عبارة عن كون المهية معروضة للوجود فى نفس الامر والعدم يكون عبارة عن سلب كونها معروضة لذلك العارض فى نفس
الامر اذ لما كان العدم نقيضا للوجود ورفعا له وكان الوجود صفة زائدة على المهية عارضة لها فى نفس الامر كما زعم كان العدم عبارة عن
رفع تلك الصفة غاية الامر انه لما كان عنده للمهية مرتبتان فى نفس الامر احدهما مرتبة فعلية الذات والاخرى مرتبة عروض الوجود الذى
هو صفة زائدة عليها عارضة لها فى نفس الامر عنده كان بازائهما سلبان احدهما سلب نفس الذات وثانيهما سلب عارض الوجود

ح: ١٩

عنها فلو اطلق العدم على هذين السلبين كان اطلاقه عليهما باشتراك الاسم فيكون العدم المقابل للوجود عند هذا القائل ايضا بمعنى سلب
مفهوم عن الذات وان كان للعدم معنى آخر ايضا ليس مقابلا للوجود نعم الحق عند المحققين الذين قالوا بالجعل البسيط لعدم فهم الحقيقة انه ليس
في نفس الامر مع قطع النظر عن الحكاية الذهنية الا نفس الماهية وهي المسماة بالتقرر والفعلية وليست هي متصفة في نفس الامر
بالوجود ولا معروضة له وانما الوجود عبارة عن حكايتها في الذهن وبازائها سلب نفس ذاتها في الواقع والعدم عبارة عن
حكاية ذلك السلب في الذهن فاذا حكي عن التقرر انعقد قضية هي الماهية موجودة واذا حكي عن سلبها الواقعي قيل الماهية ليست
موجودة وهذا القائل ظن التقرر المحكي عنه قضية سماها بالهلية البسيطة الحقيقية والقضية التي هي حكاية قضية اخرى سماها بالهلية
البسيطة المشهورية وظن سلب التقرر المحكي عنه قضية محمولها المعدوم وهذا كله آفة السطحية وسوء الفهم هذا هو الكلام على ما اورده صاحب
الافق المبين على المحقق الدواني واما المحاكمة التي تجشمها استاذ الشارح فحاصلها ان القضية التي محمولها المعدوم موجبة
بحسب الحكاية سالبة بحسب المحكي عنه فالقول بكونها موجبة صحيح بحسب الحكاية والقول بكونها سالبة صحيح بحسب المحكي عنه
فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه فلا ينبغي ان يقع الخلاف في كون قولنا زيد
معدوم مثلا موجبة او سالبة وهذه المحاكمة في غاية السخافة فان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بالمحمول و
لذا يستدعي صدقها وجود الموضوع والقضية السالبة حاكية عن سلب محض ولذا لا يستدعي صدقها وجود موضوعها فزيد
معدوم ان كانت موجبة بحسب الحكاية كان المحكي عنه لها ذات زيد بحيث تكون متصفة بالمعدومية فلا بد ان لها وجود بحيث
يصح انتزاع العدم عنها حال كونها موجودة صدقت هذه القضية الموجبة بان يكون العدم المحمول مقيدا بقيد صالح غير مناف
لنحو من الوجود والا كذبت كما افاد المحقق الدواني وان كانت سالبة كانت حكاية عن سلب محض فلا يتوقف صدقها على
وجود زيد واما قولنا زيد ليس بموجود فسالبة قطعا فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع اذ هي حاكية عن سلب محض بخلاف قولنا
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة فالقول بانهما متحدان بحسب المحكي عنه مع الحكم بتغايرهما ايجابا وسلبا بحسب الحكاية ناش من
سوء الفهم وقلة التدبر وكذا القول بكونهما من الهليات البسيطة وكون مفادهما متغايرة في نفسه ناش من قلة التدبر فان مفاد قولنا
زيد معدوم على تقدير كونها موجبة ثبوت المعدوم للموضوع بخلاف مفاد قولنا زيد ليس بموجود وقولنا زيد معدوم على تقدير كونها موجبة
ليست من الهليات البسيطة فان القضية المحكوم فيها بثبوت صفة ثبوتية كانت او سلبية لموضوعها وراء الوجود هلية مركبة قطعا
والموجبة الهلية البسيطة هي التي محمولها الوجود وهذا كله كان كلاما في كون القضية التي محمولها المعدوم موجبة او سالبة واما الكلام
في ان قولنا زيد موجود هل هو مشتمل على الوجود الرابطي ام لا فقد طال النزاع فيه وهذا المحاكم حاكم فيه ايضا بما نقل عنه الشارح
في الحاشية بقوله ويكون زيد موجود مشتملا على الوجود الرابطي والتفصيل فيه ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني زعم انه في الهلية

البسیطة لایکون الوجود والعدم رابطة وانما فیها النسبة الحکمیة المسماة بنسبة بین بین وہی الاتحاد الملاحظ بین الطرفین بطا بینهما
حال الاذعان والشک فیه الیه فانک اذا تقول بان ہذا ذاک وہو اتحادہما وہذا لیس ذاک وہو سلب اتحادہما وتشک فی انه
ہل ہذا ذاک ام لا وہو التردد فی اتحادہما لا یحتاج فیها الی اعتبار الوجود والعدم فیما بین طرفیها مثلا یقال فی الهلیة البسیطة زید
ہست وزید نیست وفی المرکبة زید نویسندہ است وزید نویسندہ نیست فلم یعتبر فی الهلیة البسیطة سوی الطرفین
المربوطین بالاتحاد امر آخر فی الاذعان واعتبر فی المرکبة سوی ما ذکر الوجود والعدم ولذا سمیت الاولی بسیطة والثانیة مرکبة
واذا کان ذلک مختصا بالمرکبة فالمحمول الذی ہو الوجود اذا انتسب الی الموضوع لا یحتاج الی رابطة ہی الوجود بل الرابطة
بین الموضوع والمحمول ہی الاتحاد واورد علیه المحقق الدوانی بان التفرقة بین الهلیة البسیطة والمرکبة فی الحکم المذکور یشهد
الفطرة بفسادہ ولذلک لم یختلف اثنان من المنطقیین وغیرہم فی ان اجزاء القضیة اما الموضوع والمحمول والنسبة الثاتة
الخبریة کما ہو مذہب القدماء او الموضوع والمحمول والنسبة الحکمیة والوقوع او اللاوقوع کما ہو مذہب المتاخرین الذین زادوا النسبة
الحکمیة متمسکین بصورة الشک علی ما توہمه یکون اجزاء القضیة فی الهلیة البسیطة اثنین وفی الهلیة المرکبة اربعة وہذا مما لم
یقل به احد ولا یقبله فطرة سلیمة کیف واذا کان الحکم فی البسیطة باتحادہما او سلب اتحادہما وکان ذلک کافیا فی تحقق مضمون
القضیة فی العقل کان کافیا فی المرکبة بان یکون الحکم فیها ایضا باتحاد الموضوع والمحمول او سلبه من غیر اعتبار الوجود والعدم
اذ لا فرق بین الصورتین فی بداہة العقل فی ہذا الحکم اذ کما یحکم العقل باتحاد الطرفین فی زید موجود یحکم باتحادہما فی زید قائم
من غیر فرق علی ان العقل یجزم بان ما ہو مثبت فی صورة الایجاب فهو منفی فی صورة السلب فلا بد ان یکون الحکم فی
الایجاب بوضع الاتحاد وفی السلب برفعه لا ان یکون الحکم فی الایجاب بنفس الاتحاد وفی السلب برفعه ثم علی ہذا التقدیر لیس
للفرق بین البسیطة والمرکبة وجه اذ کما یقول الحکم فی زید موجود بنفس اتحادہما وفی زید لیس بموجود بسلب اتحادہما من دون
ملاحظة الوجود کذلک لقائل ان یقول الحکم فی زید قائم بنفس اتحادہما وفی زید لیس بقائم بسلب اتحادہما من غیر ملاحظة
الوجود فان صح ہذا فلیصح ذلک وما ذکر من تسمیة احدہما بالبسیطة والاخری بالمرکبة لا یجدی فان التسمیة مبنیة علی توقف صدق
الثانیة علی الاولی فقد جری مجری المرکب من المفرد لا علی ترکبهما منها حقیقة کیف لا ومن البین ان الهلیة البسیطة لیست
جزء من الهلیة المرکبة اذ لیس معنی قولک زید قائم ان زیدا موجود فی نفسه قائم وکذلک التمسک بقول العجم زید ہست وزید
نیست لانا نقول لا یخلو عن ان یکون مفهوم قولهم ہست ونیست ما یفهم من لفظ الموجود والمعدوم ومرادفاتهما فی سائر اللغات
فذلک بالبداہة یحتاج الی الرابطة وان یکون ما یفهم من لفظ الموجود والمعدوم مع ما یفهم من الرابطة حتی یکون لفظ ہست و
نیست ہہنا بمعنی الموجود والمعدوم مع الرابطة فلا یکون ہذہ القضیة مستغنیة عن الرابطة غایة الامر ان یکون المحمول

ومعنى الرابطة فى القضية الملفوظة مذكورين بلفظ واحد وليس ذلك فرقا بحسب المعنى انتهى واعترض عليه ابن معاصره اولا بان
قوله التفرقة بين الهلية البسيطة والمركبة فى الحكم المذكور تحكم فى حيز المنع اذ لا يشتبه ان المعتبر فى الهلية البسيطة هو الطرفان
والاتحاد الملاحظ بينهما وفى الهلية المركبة تلك الامور مع امر آخر هو الوجود ثم لم يتفطن بان ما نقله عن المنطقيين هو اقل ما لا بد منه
فى تحقق القضية ولا يلزم ان يكون جزء كل قضية منحصرا فى هذه الامور فان قولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية لها
اجزاء اخر غير ما ذكروا استدل بذلك على ان ليس للهلية المركبة سوى الطرفين والنسبة جزء آخر غير الامور التى ذكرها وفساد
ذلك اجلى من ان يخفى وثانيا بانه لا يلزم من كون الحكم بالاتحاد كافيا فى تحقق مضمون الهلية البسيطة كونه كافيا فى تحقق مضمون
الهلية المركبة وهل هذا الكلام الا كما يقال اذا كفى امر واحد فى تحقق الهيئة البسيطة فليكف فى تحقق الهيئة المركبة ونحن نجد
الفرق بين الهلية البسيطة والمركبة حيث نقدر ان نحكم باتحاد الطرفين فى زيد موجود بلا اخذ امر خارج عنهما معا ولا نقدر ان
نحكم باتحاد الطرفين فى زيد قائم بلا اخذ الوجود واعتباره معهما وان خفى علينا لمية ذلك كما ان المعنى الاسمى والحرفى معلومان
لنا ونقدر ان نحكم على المعنى الاسمى دون الحرفى وكثيرا ما خفى لمية ذلك علينا فكما لا يصح ان يقال لما جاز ان يحكم على المعنى الاسمى
فليجز ان يحكم على المعنى الحرفى لان كلا منهما معلوم لنا كذلك لا يصح ان يقال لما جاز الحكم باتحاد الطرفين بلا ضميمة فى الهلية
البسيطة فليجز فى الهلية المركبة لان الحكم فى كل منهما باتحاد الطرفين وما ذكره فى وجه تسمية البسيطة والمركبة فركاكته ظاهرة اذ
لم يعهد اطلاق المركب على البسيط الموقوف على شىء ولا تفوه به من له ادنى وقوف بتعارف القوم وثالثا بان قوله وعلى ما توهمه
يكون اجزاء القضية فى الهلية البسيطة اثنين فرية بلا مرية فانه صرح بان النسبة الحكمية معتبرة فى جميع القضايا فكيف يقول
بان الهلية البسيطة خالية عن الرابطة وما ذهب اليه هو ان الاتحاد بين الطرفين معتبر فى جميع الحمليات الموجبة سواء كانت
هلية بسيطة او مركبة وفى الهلية المركبة خاصة يعتبر الوجود معهما ايضا اذ بدون ذلك لا نقدر على الحكم بالاتحاد بين الطرفين انتهى
وانت تعلم ان ما اورده هذا القائل اولا اجزاف محض اذ لا يشتبه على احد انه كما يحكم فى زيد موجود باتحاد المحمول والموضوع وان
الموضوع هو المحمول كذلك يحكم فى زيد قائم باتحادهما واما ان فى الهلية المركبة تلك الامور مع امر آخر هو الوجود فمع انه خلاف
البديهة العقلية باطل لان الوجود الذى زعمه معتبرا فى الهلية المركبة اما وجود محمولى فهو ليس رابطة مع ان هذا القائل
واباه يزعمان ان فى الهلية المركبة يكون الوجود رابطة والنسبة الحكمية واما وجود هو رابطة والوجود الذى هو الرابطة عبارة
عن النسبة التامة الخبرية لا غير وكلام هذا القائل وابيه ينص على ذلك حيث قال مثلا يقال فى الهلية البسيطة زيد هست و
زيد نيست وفى المركبة زيد نويسنده است وزيد نويسنده نيست فمن الظاهر ان مدلول است فى قولنا زيد نويسنده است هى النسبة
التامة الخبرية الايجابية ومدلول نيست فى قولنا زيد نويسنده نيست هى النسبة التامة الخبرية السلبية فيكون حاصل مذهبه على

هذا التقدير ان الهلية المركبة الموجبة مشتملة على الوجود الذي هو الرابطة اي النسبة التامة الخبرية والهلية البسيطة الموجبة غير
مشتملة على الوجود الذي هو الرابطة اي غير مشتملة على النسبة التامة الخبرية بل على النسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين فقط
وكذا السالبتان فالسالبة الهلية المركبة مشتملة على النسبة التامة الخبرية السلبية والسالبة الهلية البسيطة غير مشتملة عليها
فلا يكون الهلية البسيطة خبرا بل لا يكون كلاما تاما لعدم اشتمالها على النسبة التامة فان زعم ان محمولها اعني الموجود
يدل على المحمول و الرابطة التي هي النسبة التامة الخبرية جميعا فلا يكون الهلية البسيطة مستغنية عن الرابطة اي النسبة التامة
الخبرية التي هي معنى الوجود الرابطي غاية الامر ان يكون المحمول ومعنى الرابط في القضية الملفوظة مذكورين بلفظ واحد وليس ذلك
فرقا بحسب المعنى كما افاد المحقق واما قول هذا القائل ثم لم يتفطن الى قوله وذلك اجلى من ان يخفى فمما يقضي به العجب لان الاجزاء
الاولية لكل قضية اما ثلثة كما هو مذهب القدماء او اربعة كما هو مذهب المتاخرين فهي منحصرة اما في الثلثة او في الاربعة واما تركب
الموضوع والمحمول من الاجزاء الكثيرة فهو بمعزل عما فيه الكلام فقولك من لم يعرف الفقه قد صنف فيه قضية اجزاءها الاولية
منحصرة في ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية عند القدماء وفي اربعة تلك الثلثة والنسبة بين بين عند المتاخرين
واما ما ذكرتها فهي غاية السخافة اذ لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وموجود مفهوم آخر مستقل وكل مفهوم مستقل يمكن للعقل ان يحمله
على مفهوم مستقل آخر حمل هو هو سواء كان الحمل صادقا او كاذبا وكذا لا شك في ان زيدا مفهوم مستقل وقائم مفهوم آخر مستقل
فيمكن للعقل ان يحمله على زيد حمل هو هو سواء كان الحمل صادقا او كاذبا ولا يجد العقل فرقا ما بين حمل موجود على زيد وحمل قائم
على زيد في حكمه بالاتحاد بحمل هو هو في الحكاية الذهنية فكما لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو موجود الا الى تصور زيد وتصور وجود
وتصور الاتحاد الذي هو النسبة التامة الخبرية كذلك لا يحتاج العقل في حكمه بان زيدا هو قائم الا الى تصور زيد وتصور قائم وتصور
الاتحاد الذي هو النسبة التامة الخبرية لا ان تصور زيد وموجود والاتحاد يكفي في حكمه بان زيدا موجود وتصور زيد وقائم والاتحاد
لا يكفي في حكمه ان زيدا قائم ويحتاج في هذا الحكم الى اخذ الوجود واعتباره معهما فان هذا مما يكذبه فطرة كل من يقدر على فهم زيد موجود
وزيد قائم وليت هذا القائل عاد وبين ان الوجود الذي لم يقدر على الحكم باتحاد الطرفين في زيد قائم بلا اخذه واعتباره معهما
باي معنى هو افهو وجود محمولي مستقل لزيد او لقائم اعني مفاد كان التامة ام نسبة رابطة بينهما فعلى الاول يكون الاجزاء الاولية
للقضية الحملية ثلثة مفهومات مستقلة مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم الوجود المحمولي المستقل والنسبة التامة الخبرية على راي
القدماء والنسبة التقييدية ايضا على راي المتاخرين فيكون الهلية المركبة مركبة من اربعة اجزاء عند القدماء وخمسة اجزاء عند المتاخرين
ولا يخفى بطلانه وعلى الثاني تلك النسبة الرابطة اما مفاد كان الناقصة اعني كون شيء شيئا فهي النسبة التامة الخبرية وهي المعبر
عنها بالاتحاد فيكون معنى كلامه انا لا نقدر على الحكم بكون زيد قائما بلا اخذ كون زيد قائما واعتباره وهذا مع كونه ضربا من الهذيان

جار في زيد موجود فانا لا نقدر على الحكم بكون زيد موجودا بلا اخذ كون زيد موجودا واعتباره واما شئ آخر سوى النسبة التامة كالنسبة التقييدية المسماة بنسبة بين بين فهذا ايضا باطل فان الاتحاد عندهما هي النسبة بين بين والوجود المعتبر في الهلية المركبة على تقدير ايضا نسبة تقييدية بين بين فيكون الهلية المركبة عندهما مركبا من موضوع ومحمول ومن نسبتين بين بين ولا شك في انها مشتملة على النسبة التامة الجزئية والا لم يكن كلاما تاما ولا اجزاء قضية فيكون اجزائها الاولية عندهما خمسة لبطلانه اجلى من ان يخفى واما قياسه الهلية البسيطة والهلية المركبة على المهية البسيطة والمهية المركبة فضعيف جدا فان الهلية البسيطة كالهلية المركبة مركبة من اجزاء ثلثة عند القدماء ومن اجزاء اربعة عند المتاخرين وكذا قوله كما ان المعنى الاسمي الخ فان صلوح المعنى الاسمي لان يحكم عليه وبه لكونه مفهوما مستقلا وعدم صلوح المعنى الحرفي له لعدم استقلاله بالمفهومية مما لا يخفى على احد من البلداء الصبيان ولا يشتبه لمية الفرق فيهما بهذا النحو على احد واما الفرق بين الهليتين بما زعما فمما لا يجده الا وجدانهما ومع ذلك قد خفي عليهما لمية هذا الفرق واما طعنه فيما ذكر المحقق في وجه التسمية بالبسيطة والمركبة فمنشاره الغفلة عن انه يكفي للتسمية وجه من الكناية واما ما ذكر هذا القائل ثالثا فوارد على المحقق بالامرية فان الصدر المعاصر له قائل بتركب الهلية البسيطة من الحاشيتين والنسبة بين بين التي سماها بالنسبة الحكمية فاجزاء الهلية البسيطة عنده ثلثة واجزاء الهلية المركبة اربعة نعم ان تكلم عليه بناء على مذهب القدماء المنكرين للنسبة التقييدية كان اجزاء الهلية البسيطة على مذهبه لنفيه النسبة التامة الجزئية فيها اثنين واجزاء الهلية المركبة ثلثة فقول المحقق وعلى ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة اربعة لا يصح اصلا اذ على تقدير القول بالنسبة التقييدية يكون بناء على ما توهمه الصدر اجزاء القضية في الهلية البسيطة ثلثة وفي الهلية المركبة اربعة وعلى تقدير نفيها يكون بناء على ما توهمه اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين وفي الهلية المركبة ثلثة لا اربعة الا ان يقال ان المحقق حسب ان الصدر لا يريد بالوجود والعدم الذين قال باعتبارهما في الهلية المركبة دون الهلية البسيطة النسبة التامة الجزئية الايجابية والنسبة التامة الجزئية السلبية بل يريد بهما الوجود المحمولي ونقيضه ويدل على ذلك ان كلامه صريح في انه فهم من كلام الصدر ان الهلية البسيطة عنده جزء من الهلية المركبة فرد عليه بقوله لا على تركبهما منها حقيقة كيف لا ومن البين ان الهلية البسيطة ليست جزء من الهلية المركبة اذ ليس معنى قولك زيد قائم ان زيدا موجود في نفسه قائم فبناء على هذا الفهم الزمه بناء على مذهب القدماء المنكرين للنسبة بين بين بانه على ما توهمه يكون اجزاء القضية في الهلية البسيطة اثنين لانه ينكر النسبة التامة الجزئية في الهلية البسيطة فيكون اجزائها على طريق القدماء على توهمه اثنين الموضوع والمحمول فقط واجزاء الهلية المركبة على طريق القدماء على ما توهمه اربعة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الجزئية والوجود الذي يقول الصدر باعتباره في الهلية المركبة وعلى هذا يستقيم كلام المحقق ولعله انما هي الالزام على مذهب القدماء وهو نفي النسبة بين بين لانه هو الحق عنده وفي الواقع ايضا على ما سيلوح ان شاء الله تعالى

ثم ان المحقق قال فی الحاشیة القدیمة لا یشک من له وجدان صحیح فی ان ای مفهوم نسب الی غیرہ بالایجاب او السلب
فلا بد بینهما من رابطة اذ لا بد بعد تصورهما من تصور النسبة الحکمیة والاذعان وقوعها او لا وقوعها او من ادراک النسبة او انتفائها
علی وجه الاذعان علی اختلاف رأی القدماء والمحدثین والتفرقة بین مفهوم ومفهوم فی هذا الحکم یشهد الفطرة السلیمة بفساده ولهذا
صرح الشیخ وغیرہ من القدماء بان کل قضیة مرکبة من اجزاء ثلثة الطرفین والنسبة الایجابیة او السلبیة والمتاخرون بان کل
قضیة مرکبة من اربعة اجزاء بناء علی اعتبارهم النسبة التی هی مورد الحکم بزعمهم وقیل لی اذا تصورت زیدا ومفهوم الموجود یکفی هذان
المتصوران فی حصول التصدیق من غیر ملاحظة النسبة بینهما وتایید هذا القول انهم زید هست وزید نیست بدون ذکر الرابطة لا ینفع
اصلا کیف وعدم ذکر الرابط لا یدل علی انتفائه علی انهم یقولون زید موجود ست وزید موجود نیست وفی اللغة العربیة وغیرها
من اللغات التی شعرنا بها لا فرق بین الوجود وغیرہ هذا مع ان الحقائق لا تقتنص من الاطلاقات العرفیة ومن عشیت امثال
هذا فی بطون الاوراق فقد رضی بان یکون ضحوکة للناظرین واحدوثة فی الغابرین انتهی فاعترض علیه الصدر بانه لا نزاع
لاحد فی ان کل قضیة لا بد فیها من النسبة الحکمیة المسماة بالنسبة بین بین وهی الاتحاد الملاحظ بین الموضوع والمحمول رابطا
بینهما بل الکلام فی ان الهلیة المرکبة لا یکفی فیها النسبة الحکمیة بل لا بد ان ینضم الیها الوجود او العدم ویجعل کلا منهما رابطة
بین موضوعها ومحمولها ولترکب الرابطة سمیت هلیة مرکبة وهو قد حسب ان الوجود والعدم المعتبر فی الهلیة المرکبة دون البسیطة
عند من یفرق بینهما هو النسبة الحکمیة ولیس کذلک اذ لو کانت النسبة الحکمیة فی القضیة السالبة هو العدم لما صح ما ذهبوا الیه
ان الحکم فی القضیة السالبة بان النسبة لیست واقعة ومن البین ان النسبة الحکمیة فی جمیع القضایا ثبوتیة ولو کفی فی الهلیة
المرکبة ملاحظة النسبة الحکمیة التی هی الاتحاد بین طرفیها لکنا قادرین علی ان نذعن القیام زید مثلا بلا اعتبار الوجود بین الطرفین
کما نقدر علی ان نذعن بوجوده من غیر اعتبار الوجود بین الطرفین والوجدان الصحیح یحکم بامتناع ذلک وجواز هذا فهذا الفاضل لم
یمیز بین النسبة الحکمیة والضمیمة المعتبرة فی الهلیة المرکبة دون البسیطة ومن ثمه استشکل علیه جه کون مثل زید معدوم سالبة
کما ذهب الیه القوم وحسبه موجبة وقوله عدم ذکر الرابط لا یدل علی انتفائه انما ینفعه لو استدل بمجرد عدم ذکرہ فی الکلام اما اذا
استدل باستغناء الکلام عنه مطلقا حتی لا یکون معتبرا فیه لا لفظا ولا معنی فلا ینفعه کما لا یخفی واما ما نقله عنهم من قولهم زید موجود ست
فذلک مبنی علی ان الموجود لما لم یکن من لغتهم قاسوه علی سائر اخواته من المعلوم والمضروب والمنصور وغیرها فیذکرون لفظة
است معه کما یذکرون مع اخواته لا نظرا الی معناه ولهذا اذا تکلموا بلغتهم لا یذکرون ذلک اصلا واما عدم اقتناص الحقائق من
الاطلاقات العرفیة فغیر مسلم اذ القوم قد صرحوا فی باب القضایا بان کثیرا منها ماخوذة من عرف الجمهور هذا کلامه واجاب عنه المحقق
بانه قد سلم ان النسبة الحکمیة المعتبرة فی جمیع القضایا هو الاتحاد بین المحمول والموضوع ثم زعم انه یکفی ملاحظة هذا الاتحاد فی الهلیة

البسیطۃ دون الہلیۃ المرکبۃ بل لابد ان ینضم الیہ الوجود والعدم ثم انت تعلم ان الاتحاد مالم یعتبر معہ ثبوت او رفع لایتعلق بہ الاذعان
سواء کان بین الموضوع والمحمول الذی ہو الموجود او بینہ وبین محمول آخر فان الاذعان انما یتعلق بالایجاب او السلب
لا بالاتحاد المتحمل لکلیہما وذلک ظاہر جدا فکما لانقدر علی ان نذعن بقیام زید بلا اعتبار الوجود بین الطرفین لانقدر علی الاذعان
بوجودہ من غیر اعتبار الوجود بینہما اذ کما ان الحکم فی الہلیۃ المرکبۃ بثبوت الاتحاد بین الموضوع والمحمول او سلبہ کذلک الحکم فی
الہلیۃ البسیطۃ بثبوت الاتحاد بین الموضوع والمحمول او سلبہ ومن یحکم وجدانہ بالفرق فصحۃ وجدانہ وفسادہ لایخفی علی من
صح وجدانہ واما تاییدہ بقول العجم فلا یدل علی الاستغناء اصلا فان الثابت من تلک اللغۃ علی تقدیر التسلیم ہو عدم الذکر
ولا یلزم منہ الاستغناء عنہ معنی کما لایخفی علی انا لانسلم عدم الذکر اذ قد نقل انہ فی الفارسیۃ الاصلیۃ لفظ ہی بمعنی الموجود
وکان اصل الکلام زید ہی است ثم خفف فقیل ہست حتی قیل ان فی بعض البلاد یتلفظون بالاصل فعلی ہذا یکون الرابطۃ
مذکورۃ وما ذکر من العذر فی قولہم زید موجود ہست من قیاسہم ایاہ علی اخواتہ فغیر مسموع اذ لاشک ان المتلفظین بذلک عقلاء
عارفون بالمعنی فلا معنی لقیاسہ علی اخواتہ فان المقتضی لعدم امر من الامور اذا کان المعنی متحققا واطرد عادتہم علی ذکرہ فی بعض
الصور دون بعض فربما تمشی مثل ہذا الاعتذار وما ذکر القوم فی باب القضایا ان الاطلاقات العرفیۃ یستدل بہا علی المطالب
الحقیقیۃ کیف یقولون واکثر المطالب الحکمیۃ مخالف للعرف ولعلہ انما استند الی ما ذکروہ فی وجہ تسمیۃ العرفیۃ العامۃ من
البین انہ لیس فی ذلک اقتناص الحقائق من العرف انتہی واورد علیہ الغیاث المنصور اولا بان قولہ ان الاتحاد مالم یعتبر معہ
ثبوت او رفع لایتعلق بہ الاذعان یدل علی انہ حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد ولیس کذلک فانہ متعلق بالطرفین حال
کونہما مربوطین بالاتحاد ویکون الاتحاد معنی حرفیا غیر مستقل بالمفہومیۃ بینہما واذا کان کذلک لایلزم ان یعتبر فی الاتحاد
ثبوت او عدم کما یشہد بہ الفطرۃ السلیمۃ واما ما توہمہ من ان الاذعان متعلق بالایجاب والسلب فظاہر الفساد لان الاذعان
عبارۃ عن الحکم والایجاب والسلب ایضا حکمان مخصوصان فکیف یتعلق الاذعان بہما وثانیا بان قولہ فکما لانقدر الخ ممنوع اذ لا
یلزم من عدم القدرۃ ہناک عدم القدرۃ ہہنا وبل ہذا الا کما یقال کما لانقدر علی الحکم علی المعنی الحرفی لانقدر علی الحکم علی
المعنی المستقل وثالثا بان العجم لایذکرون الرابطۃ اصلا لا لفظا ولا معنی واما ان لفظۃ ہی فی بعض لغات الفرس بمعنی الموجود
فمسلم لکنہم لایذکرون معہ لفظۃ است ولا یلزم من کون ہی بمعنی الموجود ان یکون الرابطۃ مذکورۃ حتی یتفرع قولہ فعلی ہذا
یکون الرابطۃ مذکورۃ والا ان یکون اصل است ہی است ولو کان کذلک یکون فیہ تکرار للموجود لان لفظۃ است بمعنی الموجود
ایضا واما القائل المتلفظ بلغتہ غیرہ فکثیرا ما لایکون واقفا بدقائق اللغۃ المذکورۃ فلا یبعد ان یذکر فیہ ما لایذکر فیہ صاحب اللغۃ او
یترک ما لایترکہ ولذلک تجد بین کلام البلغاء المولدین تفاوتا کثیرا ومخالفۃ لبعض المسائل للعرف لاینافی موافقۃ بعض

آخر اوا خذ منہ انتہی وہذا کلہ سخیف وخسف اما ما قال ان المحقق حسب ان الاذعان متعلق بالاتحاد ولیس کذلک ففیہ اولا
ان الاتحاد الکان عبارۃ عن النسبۃ التامۃ الخبریۃ کما ہو مذہب القدماء فالاذعان بالقضیۃ الموجبۃ یتعلق حقیقۃ بنفس الاتحاد
وبالقضیۃ السالبۃ یتعلق بسلب الاتحاد ولا یضر کونہ معنی حرفیا وعدم استقلالہ بالمفہومیۃ والکان عبارۃ عن النسبۃ التقییدیۃ
المسماۃ بنسبۃ بین بین التی قال بہا المتاخرون کما حسب الصدر وابنہ فالاذعان بالقضیۃ الموجبۃ یتعلق حقیقۃ بثبوت الاتحاد
وبالقضیۃ السالبۃ یتعلق حقیقۃ برفعہ ای وقوع النسبۃ التقییدیۃ اولا وقوعہا وکون الاتحاد معنی حرفیا غیر مستقل بالمفہومیۃ
لا یمنع تعلق الاذعان بہ وقد استوفینا الکلام فی ذلک فی شرح قول المص فان کان اعتقاد النسبۃ جزئیۃ والطلنا ہناک
ما ذہب الیہ الصدر وابنہ من ان التصدیق یتعلق بالطرفین حال کونہما مربوطین بالاتحاد فلیرجع الی ذلک المبحث وثانیا انہ
لو سلم ان الاذعان یتعلق بالطرفین حال کونہما مربوطین بالاتحاد فلا یضر المحقق فان غرضہ قدس سرہ ان ما لم یعتبر وقوع
الاتحاد او سلب وقوعہ لا یکون الطرفان المربوطان بنسبۃ تقییدیۃ کلا ما تاما وقضیۃ فکیف یتعلق بہما الاذعان فانہ لا یتعلق
بالمرکبات التقییدیۃ ما لم یقصر کلاما تاما فعلی ہذا یکون ما ذکرہ مواخذۃ لفظیۃ علی قول المحقق لا یتعلق بہ الاذعان وبندفع بادنی
عنایۃ وہو ان مرادہ انہ لا یتعلق بالطرفین المربوطین بالاتحاد ما لم یعتبر معہ الوقوع او اللا وقوع وعبر عنہ بانہ لا یتعلق بالاتحاد
ما لم یعتبر معہ ثبوت او رفع لان تعلق الاذعان بالطرفین المربوطین بالاتحاد بالذات تعلق للاذعان بالاتحاد بالعرض وثالثا
ان قولہ واذا کان کذلک لا یلزم ان یعتبر فی الاتحاد ثبوت او عدم عجیب جدا لان الاتحاد اذا کان نسبۃ تقییدیۃ عند ہذا القائل
وعند ابنہ فما لم یعتبر معہ ثبوت او رفع لم یتعین کون العقد المؤلف من الطرفین المربوطین بالاتحاد موجبا او سالبا فضلا عن
ان یصلح تعلق الاذعان ورابعا ان قولہ واذا کان کذلک لا یلزم ان یعتبر فی الاتحاد ثبوت او عدم لیس تحتہ معنی اذ کون النسب
التقییدیۃ التوصیفیۃ والاضافیۃ معانی حرفیۃ غیر مستقلۃ بالمفہومیۃ لا یغنی عن اعتبار الوقوع او اللا وقوع فیہا عند تعلق الاذعان
فحرفیۃ معنی وعدم استقلالہ بالمفہومیۃ لا یکفی لان یتعلق بہ الاذعان ولو کفی عدم استقلال معنی الاتحاد الذی ہو النسبۃ
التقییدیۃ لان یتعلق بہ الاذعان لکفی لان یتعلق بہ الاذعان من غیر ان یعتبر فیہ ثبوت او عدم فی الہلیات المرکبۃ ایضا اذ لما
صلح معنی الاتحاد لان یتعلق بہ التصدیق فلا یعقل ان یتخصص صلوحہ لتعلقہ بعقد دون عقد وقضیۃ دون قضیۃ فالقول
بان مجرد الاتحاد یکفی لتعلق الاذعان فی الہلیۃ البسیطۃ ولا یحتاج الی ان یعتبر معہ الوقوع او اللا وقوع ولا یکفی لتعلقہ فی
الہلیۃ المرکبۃ بل یحتاج فی ذلک الی ان یعتبر معہ الوقوع او اللا وقوع فلیس لہ معنی محصل واما قولہ واما ما توہمہ من ان الاذعان
متعلق بالایجاب والسلب فظاہر الفساد اذ لا ریب فی ان المذعن فیما اذا اذعنا بان زیدا موجود او قائم ہو
الحکم الایجابی ای کون زید موجودا وقائما وفیما اذا اذعنا بان زیدا لیس موجودا او لیس قائما ہو الحکم السلبی ای سلب کون

زید موجود او سلب کونہ قائما واعجب من ذلک ما اوقعہ فی ہذا من ان الاذعان عبارۃ عن الحکم والایجاب والسلب ایضا
حکمان مخصوصان فکیف یتعلق الاذعان بہما ولم یتفطن ان اطلاق الحکم علی الاذعان وعلی الایجاب والسلب باشتراک
الاسم فان لفظ الحکم یطلق باشتراک الاسم علی عدۃ معان، منہا التصدیق والاذعان ومنہا النسبۃ التامۃ الخبریۃ الایجابیۃ
والسلبیۃ ومنہا المحکوم بہ ومنہا الانتساب الذی ہو فعل النفس فالاذعان حکم بمعنی والایجاب والسلب حکمان مخصوصان بمعنی
آخر ولو کان الایجاب والسلب حکمین بمعنی الحکم الذی ہو بمعنی الاذعان لزم ان لایکون القضیۃ المشکوکۃ والمتخیلۃ الغیر
المذعنۃ والموہومۃ والمنکرۃ المکذبۃ موجبۃ وسالبۃ بل عریۃ عن الایجاب والسلب لکونہا عریۃ عن الاذعان واما ماذکرہ ثانیا
فقد بینا فسادہ فیما سبق من ان قیاس الفرق بین الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ علی الفرق بین المعنی الاسمی والمعنی الحرفی
قیاس بلا جامع واما ماذکرہ ثالثا ففی غایۃ السخافۃ فان ادعاء ان العجم لایذکرون الرابطۃ اصلا لالفظا ولامعنی ادعاء محض
لادلیل علیہ مع ان البدیہۃ العقلیۃ قاضیۃ ببطلانہ فان الالفاظ المرکبۃ التی لیست بینہا رابطۃ تامۃ لیست کلاما مصحیا
للسکوت فان کان العجم لایذکرون الرابطۃ اصلا لالفظا ولامعنی فما یتفوہون بہ ہذیان لیس کلاما حاشاہم عن ذلک واما
قولہ واما ان لفظ ہی الی قولہ لان لفظ است بمعنی الموجود فکلہ ہذہ ہذیان فان لفظہ ہی فی الفارسیۃ بمعنی الموجود
وہم یذکرون معہا الرابطۃ نخواست وانہ قال مولانا المولوی العارف المعنوی قدس سرہ گفت یارب گر ترا خاصان
ہی اند ٭ کہ مبارک دعوت فرخ پی اند ٭ وان ترک ذکر الرابطۃ لفظا اتفاقا فلا دلیل علی ان الرابطۃ لیست مرادۃ کیف ولو لم
یکن الرابطۃ مرادۃ لم ینعقد کلام تام کما عرفت فما ذکرہ المحقق من ان اصل لفظ است ہی است لیس مستبعدا بل ہو الظاہر اذ الاحتیاج
علی ہذا الی تقدیر الرابط الذی لایتم الکلام بدونہ واما قولہ ولو کان کذلک یکون فیہ تکرار للموجود لان لفظۃ است بمعنی الموجود فمنشأ
الغلط فیہ عدم التمییز بین الوجود الرابطی والوجود المحمولی فان لفظۃ است موضوعۃ للوجود الرابطی لا للوجود المحمولی اذ لا یصح
ان یقال زید ست بمعنی زید موجود ولفظ ہی موضوعۃ للوجود المحمولی وانما کان یلزم التکرار ان لو کان لفظۃ است موضوعۃ
للوجود المحمولی واما قولہ واما القائل المتلفظ بلغۃ غیرہ الخ ففی غایۃ السخافۃ فان العلماء المہرۃ البارعین فی المعرفۃ بلغتی العرب
والعجم لاینکرون ذکر الرابطۃ اذ ما یقولون فلانی موجود ست فلا یقولون فلانی موجود بلا ذکر الرابط لفظا ومعنی کلاما تاما وعندی
ان لفظۃ ہست فی اللغۃ الفارسیۃ فعل یدل علی الحال من الازمنۃ وقد یدل علی الثبات والاستمرار لیس بمعنی للموجود فہو
لیس اسما والفعل المتضمنۃ للنسبۃ الی فاعل لایحتاج فی کونہ مسندا وانعقاد الکلام التام الی رابطۃ اخری سوی النسبۃ المتضمنۃ
وکذا لفظۃ نیست بمعنی لیس فہی ایضا فعل متضمن للنسبۃ الرابطۃ ولذا لایذکر العجم معہما رابطۃ لعدم احتیاج الفعل اذا اسند الی
رابطۃ اخری سوی النسبۃ التی تضمنہا معنی الفعل ولذلک لایصیر لفظۃ ہست ونیست محکوما علیہ ومبتدأ فی لسان العجم

فسقط ماتوہمہ الصدر عن اصلہ ولم یحتج فی الاجابۃ عن مسندہ الی التجشم واما قولہ ومخالفۃ لبعض المسائل الخ ففی غایۃ الوہن
اذ لا کلام فی جواز موافقۃ بعض المسائل للعرف وانما الکلام فی ان الاطلاقات العرفیۃ لا تصلح ان یحتج بہا علی صحۃ ما یقتضی
بالبدیہۃ والبرہان علیہ بالبطلان کما فیما نحن فیہ فان البدیہۃ والبرہان قاضیان بانہ لا ینعقد کلام تام بدون النسبۃ
التامۃ الخبریۃ سواء قیل بالنسبۃ التقییدیۃ المسماۃ بنسبۃ بین بین او لم یقل بہا فلا ساغ للاحتجاج علی خلاف ذلک
بان العجم لا یذکرون النسبۃ الخبریۃ حیث یقولون زید ہست ہذا تمام الکلام من قبل المحقق علی ما اورد علیہ الغیاث
المنصور ولنزد بیانا نزیدہا قال المحقق وضوحا وما قال معاصرہ نضوحا فنقول ذہب القدماء الی ان التصور والتصدیق
متباینان حقیقۃ وان التصور یتعلق بما یتعلق بہ التصدیق وان القضیۃ ای قضیۃ کانت مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الموضوع والمحمول
والنسبۃ الحاکیۃ التامۃ الخبریۃ وذہب المتاخرون الی ان التصور والتصدیق متحدان حقیقۃ مختلفان متعلقا وان فی
کل قضیۃ نسبتین احدہما نسبۃ تقییدیۃ ہی متعلق التصورات کالشک والوہم والاخری نسبۃ تامۃ خبریۃ ہی وقوع النسبۃ
التقییدیۃ او لا وقوعہا وہی متعلق التصدیق ولذا یفسرون التصدیق بادراک ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ فما
ذہب الیہ صدر المعاصر للمحقق من نفی الرابطۃ سوی النسبۃ بین بین عن الہلیات البسیطۃ واشباتہا فی الہلیات المرکبۃ
لا یستقیم علی المذہبین اما علی مذہب القدماء فلانہم لا یقولون بالنسبۃ بین بین فی قضیۃ ما اصلا فالقول بوجودہا فقط
فی الہلیۃ البسیطۃ و بوجودہا مع نسبۃ اخری فی الہلیۃ المرکبۃ لا یستقیم علی مذہبہم واما علی مذہب المتاخرین فلانہم یقولون بتغایر
متعلقی التصور والتصدیق فلا بد من ان یکون فی الہلیۃ البسیطۃ عندہم نسبتان احدہما متعلق التصور والاخری متعلق
التصدیق فلا یستقیم نفی الرابطۃ الاخری عن الہلیۃ البسیطۃ علی رایہم والیضا المتاخرون القائلون بالنسبۃ التقییدیۃ قالوا ان
بان النسبۃ التقییدیۃ ما لم یعتبر معہا الوقوع واللاوقوع لا تکون رابطۃ وانما تکون رابطۃ مع اعتبار الوقوع واللاوقوع معہا قال العلامۃ
الرازی فی شرح المطالع ان المصنف رح لم یسم اللفظ الدال علی مطلق النسبۃ رابطۃ بل الدال علی نسبۃ ترتبط المحمول الی الموضوع
والنسبۃ ما لم یعتبر معہا الوقوع او اللاوقوع لم تکن رابطۃ وقال فی شرح الشمسیۃ ان النسبۃ ما لم یعتبر معہا الوقوع او
اللاوقوع لم تکن رابطۃ ولا حاجۃ الی الدلالۃ علی النسبۃ التی ہی مورد الایجاب والسلب فان اللفظ الدال علی وقوع النسبۃ
دال علی النسبۃ ایضا انتہی وعلی ما توہمہ الصدر لا یکون الہلیۃ البسیطۃ مشتملۃ علی رابطۃ اذ لا یعتبر فیہا عندہ الوقوع و
اللاوقوع مع النسبۃ التقییدیۃ المسماۃ بنسبۃ بین بین وانما المعتبر فیہا نفس النسبۃ بین بین فقط وہی ما لم یعتبر معہا
الوقوع واللاوقوع لیست رابطۃ فلا یکون بین حاشیتی الہلیۃ البسیطۃ علی رایہ ارتباط فلا تکون کلاما تاما فضلا عن ان
تکون ہلیۃ بسیطۃ ثم ان المحقق تکلم علیہ بعد تسلیم النسبۃ بین بین تنزلا الی رایہ وقال ان النسبۃ بین بین ما لم یعتبر معہا

الایجاب والسلب لا تصلح لان تعلق الاذعان وینعقد بہا القضیۃ سواء کان المحمول ہو الموجود او غیرہ فلا یرد علیہ ان القضیۃ
عند التحقیق وعند المحقق مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ ای کون الموضوع محمولا وہی التی یعبر عنہا
بالاتحاد وسلبہ وبثبوت المحمول للموضوع وسلبہ عنہ لان ہناک اتحادا ہو مورد الایجاب والسلب کما یدل علیہ کلام المحقق
وذلک لان المحقق لم یبین کلامہ علی ما ہو المحقق عندہ وانما تکلم بعد تسلیم النسبۃ بین بین تنزلا الی رای معاصرہ لیکون
ابکت لہ وصرح فی الزوامۃ الالحاق عندہ ان القضیۃ مطلقا ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ مرکبۃ من ثلثۃ اجزاء الطرفین
والنسبۃ التامۃ الحاکیۃ التی یعبر عنہا بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ ای کون الموضوع محمولا او سلبہ ہذا حق ولیس مقصود
المحقق ان ما یحکی عنہ فی کل قضیۃ ہلیۃ بسیطۃ کانت او ہلیۃ مرکبۃ ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ فان کلامہ فی
مرتبۃ الحکایۃ وما نقلنا عنہ نص علی ما ذکرنا والعجب ان صاحب الافق المبین شنع علی المحقق تشنیعا بلیغا فقال بلغنی
مذاہب عجیبۃ فی مسائل فلسفیۃ قد نبعت من شرذمۃ من المتفلسفۃ والمقلدۃ فی ہذہ السنین المتاخرۃ ولیس لہا اعتبار علی
ما قد کان یسلک فی عصور المعلمین والرؤساء ومن تلک المذاہب العجیبۃ ما یظن ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول
للموضوع او سلبہ عنہ ویستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ والہلیۃ المرکبۃ مع ما یذعن للحکماء المحصلین فیما یحکمون بان الوجود المطلق
الفطری نفس الموجودیۃ المصدریۃ الانتزاعیۃ ومطابق الحکم بہ نفس ذات الماہیۃ الواقعۃ فی ظرف الوجود لا الماہیۃ الواقعۃ مع
مفہوم ما غیرہا انضمامی او انتزاعی وینکر علی السفہاء المہوشین حیث یزعمون ان الوجود ہو ما بہ الحصول لا نفس الحصول
واذ لم یحصل ما تلوناہ علیک حسب ان ذلک الفریق یستلزم اسقاط النسبۃ الحکمیۃ عن عقود الہلیات البسیطۃ بما ہی عقود
ولا یستصحہ احد فکل عقد عند قدماء الفلاسفۃ مؤلف من اجزاء ثلثۃ الحاشیتین والنسبۃ الایجابیۃ او السلبیۃ وعند متفلسفۃ اشیاع
من اربعۃ اجزاء بناء علی اختراعہم النسبۃ التی ہی مورد الحکم بزعمہم وکانک قد عرفت انہ زیغ فاضح فالمسقط فی الاعتبار ہو الوجود
والعدم الرابط اعنی النسبۃ المضمنۃ فی احدی الحاشیتین وہی وراء النسبۃ الحکمیۃ الرابطۃ بینہما واجزاء القضیۃ ہی الحاشیتان
والنسبۃ الرابطۃ بینہما وانما الافتراق بحسب بساطۃ الاجزاء جمیعا فی البسیطۃ وتالف احدہا فی المرکبۃ وبحسب ما یؤل الیہ مفاد العقد
انتہی وانت تعلم انہ ان ارید بمفاد العقد مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ فلا شک فی ان مفاد العقد بہذا المعنی مشتمل علی النسبۃ الایجابیۃ
او السلبیۃ سواء کان العقد ہلیۃ بسیطۃ او ہلیۃ مرکبۃ فمفاد العقد مطلقا بہذا المعنی ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ سواء کان
المحمول ہو الموجود او غیرہ فان کل عقد کلام تام خبری لا بد فیہ من نسبۃ تامۃ جزئیۃ والنسبۃ التامۃ الجزئیۃ یعبر عنہا
بثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وہی النسبۃ الرابطۃ بین الموضوع والمحمول التی عدہا القائل ایضا من اجزاء القضیۃ
فای شناعۃ فیما ظنہ المحقق من ان مفاد العقد مطلقا ہو ثبوت المحمول للموضوع او سلبہ عنہ وانہ یستوی فی ذلک الہلیۃ البسیطۃ

والمركبة ولا ينافي هذا القول الاذعان بان الوجود هو نفس الموجودية المصدرية فان مفهوم الوجود مفهوم مستقل يحمل محمولا في الهلية البسيطة وكل مفهوم
يحمل محمولا في اية قضية كانت لابد ان يرتبط بينه وبين الموضوع نسبة تامة خبرية ايجابيتا وسلبيته حتى ينعقد القضية الموجبة او السالبة والنسبة
التامة الخبرية هي المعبر عنها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا فرق في ذلك بين الهلية البسيطة وبين الهلية المركبة فالفرق بين
الهليتين باشتمال الهلية المركبة على ثبوت المحمول للموضوع اي النسبة التامة الخبرية وعدم اشتمال الهلية البسيطة على ثبوت المحمول للموضوع
اي النسبة التامة الخبرية يستلزم اسقاط النسبة الحكمية اي النسبة التامة الخبرية عن عقود الهليات البسيطة كما زعمه الصدر المعاصر للمحقق مستدلا
بان العجم يقولون في ترجمة زيد موجود زيد هست ولا يقولون زيد هست است فليس ما ذكره المحقق زيغا فضلا عن ان يكون زيغا
فاضحا واما اعتبار الوجود والعدم الرابط اي النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية المركبة واسقاطه عن الاعتبار في الهلية البسيطة
فمع كونه زيغا فاضحا كما سيلوح انشاء الله العزيز عنقريب من انه لا فرق بين الهليتين وان تخيل النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في
الهلية المركبة ناش من فساد الطباع لا يضر بذا المحقق اذ مراده ان العقد مطلقا سواء كان هليا بسيطا او مركبا يشتمل على ثبوت المحمول للموضوع
وسلبه عنه اي النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية بهست ونيست وبالهندية به ہے ونہیں على خلاف ما توهمه معاصره من عدم
اشتمال الهلية البسيطة عليها مستدلا بقول العجم زيد هست وزيد نيست وزيد ہے وزيد نہیں ولا يلزم من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة
المضمنة في احدى الحاشيتين عدم اشتمالها على النسبة التامة الخبرية حتى يضر المحقق وينفع معاصره وان اريد بمفاد العقد مرتبة المصداق
المحكي عنه المتحقق في الواقع فليس كلام المحقق فيه والنزاع بينه وبين معاصره انما هو في مرتبة الحكاية الذهنية واستدلال معاصره بقول
العجم انما هو في مرتبة الحكاية فانهم لا يذكرون النسبة الرابطة الخبرية مع المحمول في الحكاية الهلية البسيطة ثم القول بعدم اعتبار الوجود الرابط
والعدم الرابط اي النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين في الهلية البسيطة مع اعتباره في احدى الحاشيتين في
الهلية المركبة مع القول بكون الوجود عارضا في نفس الامر للماهية لا يصح كما سيتلي عليك انشاء الله تعالى
هذا واعلم ان الصدر المعاصر للمحقق جوز حمل الاولى بان يعني به ان الموضوع هو بعينه المحمول على ان يكرر ادراك شئ واحد بتكرار الالتفات
اليه دون تكثر في المدرك والملتفت اليه اصلا ولو بالاعتبار والمحقق ابطل تجويزه ببيان ليس هذا مقام ذكره ثم شنع على معاصره بانه مع ذلك
التجويز قائل بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تكرر
الالتفات اليه ولا تحتاج الى رابطة فيتحقق قضية احادية ومفاسد اللازم لا تخفى ولا تحصى فاجاب عنه الصدر بان الرابطة التي لا يحتاج اليها
الهلية البسيطة هو الوجود او العدم المعتبر بين الموضوع او المحمول في الهلية المركبة لا النسبة الحكمية المسماة بين بين فانها معتبرة في جميع القضايا
فلا يلزم من انتفائها انتفاء النسبة الحكمية ولا يلزم انحصار اجزاء القضية في شئ واحد فتعقب عليه المحقق بان مذهب القدماء ان اجزاء القضية ثلثة
الطرفان والنسبة التامة الخبرية ومذهب المتاخرين انها اربعة الطرفان والنسبة التقييدية المسماة عندهم بالنسبة الحكمية ووقوعها او لا وقوعها

المسمى عندهم بالنسبة التامة الخبرية فعلى ما ذهب اليه من تجويزه الحمل وعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية يلزم ان يكون قولك الموجود موجود قضية بسيطة احادية على مذهب القدماء وثنائية على مذهب المتاخرين اذ لا تغاير بين موضوعها ومحمولها وليس فيها نسبة تامة خبرية على زعمه وبطلان اللازم اظهر من ان يخفى على احد اعترض على المحقق صاحب الافق المبين فی حواشيه فان قولنا الموجود موجود يصح ان يعنى به حمل الشیء ای مفهوم الموجود على نفسه وحينئذ لا يكون هلية بسيطة ويصح ان يعنى به ان ذلك المفهوم موجود على الاطلاق ای متحقق فی نفسه وح لا يكون حملا للشیء على نفسه بالجملة الهليات البسيطة لا تكون الا من اقسام الحمل الشائع الصناعی الذی هو قسيم الحمل الاولی والحمل الذاتی فشیء من ذينك الحملين ليس من عقود الهليات البسيطة انتهى ملخصا وهذا الاعتراض الظاهر وارد على المحقق المتبادر من كلامه انه لم يفرق بين قولنا الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولی وبين قولنا الموجود موجود اذا عقد هلية بسيطة فالزم على معاصره بقوله لعدم اشتمال الهلية البسيطة على الرابطة ان لا يكون قولنا الموجود موجود اذا اريد به الحمل الاولی مشتملا على الرابطة مع عدم التغاير بين محموله وموضوعه على رأيه فالزم عليه ان يكون هذه القضية على رأيه بسيطة احادية وقد غفل المحقق عن ان هذه القضية على تقدير ارادة الحمل الاولی منه مركبة مشتملة على الرابطة عند الصدر وعلى تقدير عقدها هلية بسيطة موضوعها ومحمولها متغايران والحمل فيها حمل شائع عرضی وليس فيه حمل الشیء على نفسه ای حمل اولی وقد غفل معاصره ايضا من هذا الفرق فما تخلص من لزوم ما الزم المحقق بارتكاب تحقق النسبة بينهما فی هذه القضية حتى يلزم تمام هذه القضية بمفهوم واحد هو الموضوع والمحمول بلا تغاير الا ان يقال انه اجاب تنزلا ثم قال صاحب الافق المبين معترضا على المحقق اما ما ظن بعض المقلدين ممن قد سبق مع المحققين انه يلزم من ذلك ای من تجويز صحة الحمل الاولی من دون اعتبار تكثر وتغاير بين الموضوع والمحمول ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد فی المفهوم بل فی الادراك فقط وذلك اذا قيل بالمشهور بين المحصلين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شیء لشیء او سلبه عنه واما اذا قيل بالفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد فی الهليات البسيطة هو تجوهر موضوعه وتحققه فی نفسه او سلبه وبطلانه فی نفسه لا ثبوت مفهوم ما له او سلبه عنه وفی الهلية المركبة هو ثبوت مفهوم ما للموضوع او سلبه عنه فالهلية البسيطة اعنی القضية التی محمولها الوجود لا تحتاج الى الرابطة فاذا حمل مفهوم الموجود على نفسه لزم ان لا يكون للقضية الا مفهوم واحد التعلق به اذ كان مفهوم الموضوع والمحمول عند ذلك المتوهم ای الصدر المعاصر للمحقق واحدا والنسبة لا احتياج اليها ههنا فتحصل القضية البسيطة الا حادية فلا يصح تفسيرها بالقول فغيه من الخبط والتلبيس ما ليس يخفى من اهل التحصيل والمتشوق عن قشر الغلط والتدليس هو ان بين عقود الهليات البسيطة وبين عقود الهليات المركبة فرقا من وجهين احدهما بحسب المحكی عنه بالعقد والآخر بحسب نفس العقد وهو الحكاية اما الفرق بحسب المحكی عنه فهو ان مفاد العقد وهو ما يحكی عنه فی الهليات البسيطة هو نفس تقرر الموضوع ووجوده او ليسيته وبطلانه فی نفسه وفی الهلية المركبة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه واما نفس العقد بما هو عقد فمطلقا ای سواء كان هلية بسيطة او هلية مركبة يشتمل على الموضوع والمحمول والنسبة واما الفرق بحسب الحكاية ای بحسب نفس العقد فهو ان كلا من اجزاء العقد فی الهليات البسيطة بسيط واما فی الهلية المركبة فاحد الاجزاء ای اما الموضوع واما المحمول فی الحقيقة متألف

من نفس مفهوم من الوجود او العدم الرابط وهو غير النسبة الرابطة فقولنا الفلك متحرك فی قوة قولنا الفلك موجود متحرکا بخلاف قولنا الفلك موجود
مثلا والعقد فی حمل الشئ علی نفسه ہلیة مرکبة لا من الہلیات البسیطة فقولنا الوجود وجود مثلا من عقود الہلیات المرکبة والذی ہو من عقود الہلیات
البسیطة ہو قولنا الوجود موجود مثلا فاذن علیك ان تعد وجوہ الخبط فی ذلك النظر علی التفصیل عدا انتہی ولعل من وجوہ الخبط التی لم
بعدہا علی التفصیل عدم الفرق بین قولنا الموجود موجود اذا ارید به الحمل الاولی وبین ہذا القول اذا عقد ہلیة بسیطة وظن کون کل قضیة
محمولہا الموجود ہلیة بسیطة ومنہا ان المحقق ظن انه علی مذہب القدماء ہو الفرق بین الہلیات البسیطة والہلیات المرکبة بان المفاد
فی الہلیات البسیطة ہو تجوہر الموضوع وتحققه فی نفسه ولیسیته وبطلانه فی نفسه وفی الہلیة المرکبة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه ولا احتیاج
الہلیة البسیطة الی الرابطة فیلزم علی تجویز عدم التغایر بین الموضوع والمحمول فی الحمل الاولی بان لا یکون القضیة القائلة الموجود موجود الا مفہوما واحدا
تعلق به دراکا فتحصل القضیة البسیطة الاحادیة فلا یصح تفسیرہا بالقول ذا القول ہو المرکب ہذا الظن خبط اذ لا یلزم من کون مفاد الہلیة
البسیطة ہو تجوہر الموضوع وتحققه فی نفسه ولیسیته وبطلانه فی نفسه ان لا یحتاج الہلیة البسیطة الی الرابطة غایة الامر انہا لا تحتاج الی الوجود او العدم
الرابط وہو غیر النسبة الرابطة فنفس العقد مطلقا سواء کان ہلیا بسیطا او ہلیا مرکبا مشتمل علی الموضوع والمحمول والنسبة ومنہا ان المحقق زعم انه
اذا قیل بالمشہور بین المحدثین من ان مفاد القضیة مطلقا ہو ثبوت شئ لشئ او سلبه عنه یکون اجزاء القضیة القائلة الموجود موجود علی تقدیر تجویز
الحمل الاولی من دون اعتبار تغایر بین الموضوع والمحمول اثنین وہذا خبط اذ النسبة التامة معتبرۃ فی کل عقد فیکون فی ہذہ القضیة نسبتان
سوی الموضوع والمحمول عند المحدثین فلا یکون اجزاء القضیة اثنین علی رای المحدثین ہذا خلاصة ما اعترض به صاحب الافق المبین علی المحقق
ونحن نقول ان صاحب الافق المبین لم یقصر فی التقول علی المحقق فان المحقق قال اولا معترضا علی تجویز الحمل الاولی من دون ان تکثر
تغایر بین الموضوع والمحمول بعد ابطال تجویزہ المذکور بوجہ آخر ینبسط العبارة ثم یلزم ان یکون اجزاء القضیة اثنین اذ لا تعدد ہہنا فی المفہوم
بل فی الادراك فقط علی ان بعض من توہم ذلك قائل بان القضیة التی محمولہا الوجود لا تحتاج الی الرابطة فاذا حمل مفہوم الوجود علی نفسه لم یکن
ہذہ القضیة الا مفہوما واحدا تعلق به ادراکان اذ الموضوع والمحمول عندہ مفہوم واحد ومعنی الرابطة لا یحتاج الیه ہہنا فیحصل القضیة البسیطة
الاحادیة فلا یتم تفسیرہا بالقول الی غیر ذلك من المفاسد انتہی بالفاظه فاجاب عنه معاصرہ بان الرابطة التی ذہب القائل بان الہلیة البسیطة غیر محتاج الیہا
ہو الوجود او العدم المعتبر بین الموضوع والمحمول فی الہلیة المرکبة فقط لا النسبة الحکمیة المسماۃ بین بین فانہا معتبرۃ فی جمیع القضایا فلا یلزم
من فقدانہا انتفاء النسبة الحکمیة ولا یلزم انحصار اجزاء القضیة فی شئ واحد انتہی فعاد المحقق وقال لا یذہب علیك ان الظاہر الذی ذہب الیه
القدماء ان اجزاء القضیة ثلثة الطرفان والنسبة التامة الخبریة وادراك ہذہ النسبة علی جہة الاذعان ہو التصدیق ولیس ہناك امر آخر اثبته المتأخرون
وسموہ نسبة حکمیة فعلی ما ذہب الیه ہذا القائل یلزم ان یکون الموجود موجود قضیة بسیطة علی مذہب القدماء بعد ما ذکرنا مبنی علی ذلك علی مذہب
المتأخرین یکون اجزاء القضیة اثنین فقط لان اجزاء القضیة ہی المدرکات لا شك ان المدرك لا یتعدد بتعدد الالتفات وہذا ایضا خلف

فانهم صرحوا بان اجزاء القضية المعقولة اربعة كما ان اجزاءها عند القدماء ثلثة انتهى بالفاظه وبالجملة فمحاصل كلام المحقق انه يلزم على ما ذهب اليه
معاصره من تجويز هذا النحو من الحمل عدم احتياج القضية التي محمولها الموجود الى النسبة التامة الخبرية ان يكون قولك الموجود موجود اذا اريد به
الحمل الاولي قضية بسيطة على مذهب القدماء قضية ذات جزئين على مذهب المتاخرين واما نقل هذا القائل من المحقق من لزوم كون اجزاء
هذه القضية اثنين اذ قيل ما المشهور بين المحدثين من ان مفاد القضية مطلقا هو ثبوت شيء لشيء وسلبه عنه وكون هذه القضية البسيطة
مفهوما واحدا على تقدير الفرق بين الهليات البسيطة والهليات المركبة بان المفاد في الهليات البسيطة هو تجوهر الموضوع وتحققه في نفسه
الويسية وبطلانه في نفسه وفي الهليات المركبة ثبوت مفهوم ما للموضوع او سلبه عنه لعدم احتياج الهلية البسيطة اي القضية التي محمولها الوجود
الى الرابطة على تقدير هذا الفرق فافتراء على المحقق ليس في كلامه منه عين ولا اثر بل مفاد القضية مطلقا اي مفهوم الحكاية الذهنية على
مذهب القدماء عند المحقق هو ثبوت شيء لشيء او سلبه عنه اي النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية ومفاد القضية مطلقا بهذا المعنى على
مذهب المتاخرين عند المحقق هو وقوع ثبوت شيء لشيء اي وقوع النسبة الحكمية التقييدية او لا وقوعها ولا فرق عند المحقق بين مذهب القدماء
وبين مذهب المتاخرين الا بان القدماء قائلون بتثليث اجزاء القضية مطلقا والمتاخرون قائلون بتربيعها فهم قائلون بنسبتين احدهما
تقييدية والاخرى تامة خبرية هي وقوع النسبة التقييدية او لا وقوعها والقدماء لا يقولون بنسبتين بل انما يقولون بنسبة واحدة تامة خبرية هي
كون شيء شيئا او سلبه ويعبرون عنها بثبوت شيء لشيء او سلبه عنه ولا يذهبون الى الفرق بين الهلية البسيطة والهلية المركبة في تثنية
الحكاية اصلا فيقولون بان اجزاء كل قضية هلية بسيطة كانت او مركبة ثلثة ومذهب القدماء هو مختار المحقق فهو لا يقول بعدم احتياج
القضية التي محمولها الموجود الى الرابطة لكنه الزم معاصره القائل بعدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية المستدل على ذلك
بقول العجم بانه على تقدير تجويز الحمل الاولي بلا اعتبار تغاير بين الموضوع والمحمول على رايه تحقق القضية الاحادية فيما اذا حمل الموجود على نفسه
ولما اجاب معاصره باشتمال تلك القضية على النسبة الحكمية المسماة بين بين رد جوابه بان الالزام المذكور عليه مبني على مذهب المتاخرين
للنسبة بين بين مع الزمه حصر اجزاء القضية المعقولة المذكورة في اثنين هما الموجود ونسبة بين بين لو بني على مذهب المتاخرين مع هذا القائل
اختلق بهتانا ونسب الفرق الذي اخترعه الى القدماء والمحقق وتقول على المحقق القول بعدم احتياج القضية التي محمولها الوجود الى الرابطة
بناء على ذلك الفرق فسبحان الله هذا بهتان عظيم لا يغتفر مثله من ذي قلب سليم فراح الباطل وسقط ما افتراه هذا القائل وتفضح تلبيسه وافتضح
تدليسه بقي ان المحقق لم يفرق بين القضية القائلة الموجود موجود اذا عقدت هلية بسيطة وبينها اذا اريد بها الحمل الاولي اذ الزم معاصره
القول بكونها بسيطة احادية لذهابه الى عدم احتياج الهلية البسيطة الى الرابطة متمسكا بقول العجم والى عدم تغاير الموضوع والمحمول في
هذا النحو من الحمل الاولي فان هذا الالزام منه يدل على انه ظن هذه القضية اذا اريد بها الحمل الاولي هلية بسيطة وليس الامر كذلك بحسب
النظر الجليل واما النظر الدقيق فيحكم بان هذا الالزام من المحقق ليس منشاره عدم فرقه بين هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة وبينها

اذا اريد بها الحمل الاولي بل غشاوة ان المحمول في هذه القضية على التقديرين اي سواء عقدت هلية بسيطة او مركبة ان اريد بها الحمل الاولي
هو مفهوم الموجود فاما ان يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط بحيث لا يحتاج القضية التي حمل ذلك المفهوم فيها محمولا الى النسبة الرابطة التامة
الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية مركبة واريد بها الحمل الاولي ايضا غير محتاجة الى رابطة وراء ما تضمنه محمولها واذ موضوعها و
محمولها واحد على تقدير تجويز هذا النحو من الحمل الاولي فيكون هذه القضية البسيطة احادية على هذا التقدير والتجويز ليست هي الا مفهوما
واحدا هو الموضوع وهو بعينه المحمول بلا تغاير او لا يكون مفهوم الموجود متضمنا للربط ويحتاج القضية مع كون هذا المفهوم فيها محمولا الى
رابطة بين الموضوع والمحمول هي النسبة التامة الخبرية فيكون هذه القضية اذا عقدت هلية بسيطة ايضا محتاجة الى النسبة التامة الخبرية
فيبطل ما ذهب اليه الصدر المعاصر للمحقق من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية متمسكا بقول بعضهم اذ قد تبين ان
نفس مفهوم هذا المحمول لا يغني العقد عن النسبة الرابطة التامة الخبرية فلا بد في انعقاد القضية حيثما حمل الوجود فيها محمولا من نسبة رابطة
تامة خبرية سواء كانت هلية بسيطة او هلية مركبة بان يكون الحمل فيها اوليا وبما ذكر سقط ما توهمه الصدر الشيرازي في حاشية شرح حكمة الاشراق
من ان الوجود قد يكون محمولا وقد يكون رابطة ويسمى القضية التي حمل فيها الوجود هلية بسيطة ويسمى غيرها هلية مركبة وانما سميت الاولى
بسيطة لان الوجود بذاته يتحد ويرتبط بالشيء كالماهية الموضوعة له غير الوجود كالكتابة ونحوها اذا ارتبط بالشيء فلا يرتبط الا بوجود زائد عليه فقولنا
زيد موجود انما مصداقه ومفاده وجود زيد لا وجود الوجود لزيد فلذلك يكون القضية ذات جزئين اما قولنا زيد كاتب فمصداقه ومفاده
وجود الكتابة لزيد فيكون اجزاؤه وجود زيد ووجود كتابة ووجودها لزيد والذي ذكرنا لا ينافي كلام القوم ان القضية المعقولة لا بد وان
تلتئم من اجزاء ثلثة الموضوع والمحمول والرابطة فان هذه المعاني الثلثة كلها حاصلة في الهلية البسيطة لكن على وجه يكون الرابطة فيها
عين المحمول بمعنى ان المحمول محمول ورابطة معا لانه بنفسه مرتبط مع غيره الذي هو موضوعه هذا ايضا يدل على ان للوجود حصوله في
الاعيان بها يرتبط الاشياء بعضها ببعض كالمحمولات الذاتية او العرضية بموضوعاتها فقد ظهر مما ذكرنا ان القضية المعقولة ايضا قد
يكون ثلاثية وقد تكون ثنائية كالقضية الملفوظة انتهى وجه السقوط ان مفهوم الموجود لو كان بنفسه رابطة لكان رابطة حيث يحمل ذلك
المفهوم على نفسه حملا اوليا ايضا فلا يكون الهلية المركبة ايضا معقولة ثنائية وهو خلاف رايه ايضا ثم ما توهم من كون هذا المحمول بنفسه
رابطة ليس معقولا اصلا لان هذا المفهوم اما مفهوم مستقل فلا يكون رابطة ضرورة ان المعنى الرابطي مفهوم لا يلحظ استقلالا او مفهوم
غير مستقل فلا يكون محمولا اذ لا بد في العقد من ملاحظة المحمول استقلالا ولحاظ مفهوم واحد في آن واحد وزمان واحد بالاستقلال
وعدم الاستقلال ليس معقولا اصلا واما ما ذكر من ان الوجود يرتبط بنفسه بموضوعه بخلاف غيره فمع انه لا يعقل ارتباط مفهوم بمفهوم
آخر ينعقد منهما قضية من دون ان يلحظ بينهما نسبة رابطة لا يجديه شيئا لان الوجود معنى وارتباطه بنفسه بموضوعه معنى آخر فلا يكون
القضية منعقدة بلا نسبة رابطة واما ما ذكر من الفرق بين مصداق الهلية البسيطة ومصداق الهلية المركبة فلا يوجب اسقاط

النسبة الرابطة الحاكية من الهلية البسيطة في مرتبة الحكاية وكلام القوم صريح في انه لابد في كل قضية معقولة من اجزاء ثلثة جزئين مستقلين
بالمفهومية وجزء غير مستقل ملحوظ بين الطرفين مرآة لملاحظة حالهما ولا ريب في انه مناف لما توهم وحصول هذه المعاني الثلثة في الهلية
البسيطة بان يكون المحمول محمولا ورابطة معا لا يجوزه فطرة غير مؤفة وكون الوجود صورة في الاعيان باطل ببيانات قد ذكرنا نبذا
منها فيما سبق ولو كان للوجود صورة في الاعيان وراء نفس المهية الموجودة في الاعيان لكان بالضرورة بين المهية وبين الوجود
ارتباط مغاير للطرفين مفهوما وكان ذلك الارتباط هو مفاد القضية القائلة المهية موجودة فيبطل جل ما ذكره وبهذا ظهر ان من
ذهب الى كون الوجود زائدا على المهية الممكنة عارضا لها في نفس الامر لا محيص له من القول بان مصداق الهلية البسيطة هو الارتباط
الذي هو بين المهية وبين الوجود في نفس الامر كما ان مصداق الهليات المركبة التي محمولاتها صفات زائدة على موصوفاتها كذلك ثم
ان ما زعمه الصدر الشيرازي من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية وما زعمه الصدر الشيرازي من كون محمولها محمولا
ورابطة معا مع بطلان كليهما بما عرفت مفصلا باطل بوجوه اخر منها ان هذين القائلين يزعمان ان الهلية البسيطة ليس فيها نسبة
تامة خبرية سوى الحمول وان الهليات المركبة مطلقا مشتملة عليها وهذا الزعم متهافت لان قولنا الكاتب موجود مثلا قضية موجبة هلية بسيطة
منعكسة بالعكس المستقيم الى قضية موجبة هلية مركبة هي قولنا الموجود كاتب لان العكس المستقيم عبارة عن تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف كما
لا يخفى على من طالع مختصرات المنطق فهذه القضية التي هي عكس الهلية البسيطة اما مشتملة على نسبة تامة خبرية مغايرة للحاشيتين فلا يكون
العكس المستقيم عبارة عن مجرد تبديل طرفي القضية مع بقاء الكيف بل يكون عكس الهلية البسيطة عبارة عن تبديل الحاشيتين مع ان يزاد في
العكس جزء آخر لم يكن في الاصل هي النسبة التامة الخبرية ويكون عكس بعض الهليات المركبة كقولنا الموجود كاتب عبارة عن تبديل الحاشيتين
مع ان ينقص من الاصل جزء وهي النسبة التامة الخبرية وهذا اجزاف سخيف جدا او غير مشتملة عليها فيبطل ما زعما من اشتمال الهليات المركبة كلها على
النسبة التامة الخبرية المغايرة للحاشيتين ومنها ان القوم كلهم اجمعوا على ان الكلمات الوجودية اعني كان الناقصة واخواتها روابط زمانية وانها
بموادها تدل على النسبة الرابطة وبهيئاتها تدل على الزمان ولا يخفى على الفهم السليم شموله حتى لكان نحو قولنا زيد كان موجودا او زيد يكون موجودا او زيد سيكون
موجودا قضايا هليات بسيطة فلفظة كان ويكون وسيكون اما دالة على النسبة الرابطة التامة الخبرية بمادتها كما انها دالة على الازمنة بهيئاتها
فيبطل ما ذهب اليه الصدر من عدم اشتمال الهلية البسيطة على النسبة التامة الخبرية ويلزم على الصدر ان يكون كل من تلك القضايا الهليات
البسيطة مشتملا على نسبتين تامتين خبريتين احدهما للموجود المحمول الذي هو الرابطة ايضا على رايه والاخرى الرابطة الزمانية والتزام اشتمال قضية
واحدة على نسبتين تامتين خبريتين مما لا يجترئ عليه احد او غير دالة على النسبة التامة الخبرية بمادتها وانما هي دالة على الزمان فقط وهذا باطل بالبداهة
والاجماع ومنها ان الصدر المعاصر للمحقق الدواني قائل باشتمال الهلية البسيطة على نسبة واحدة هي نسبة بين بين ولا يقول باشتمالها على
نسبة تامة خبرية وهذا لا يستقيم على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بنسبة بين بين اصلا واما على مذهب المتاخرين

خلافهم فانهم قائلون بنسبتين في كل قضية احدهما متعلق التصور والاخرى متعلق التصديق والصدر قائل باشتمالها على نسبة واحدة هي نفس المحمول وهو ايضا
لا يستقيم على مذهب لا ما على مذهب القدماء فلانهم لا يقولون بان متعلق التصديق في قضية الهلية هو المحمول واما على مذهب المتاخرين فلانهم لا يقولون باتحاد
متعلق التصور والتصديق وعلى مذهب الفاضل المجدد من القول باتحاد متعلقيهما ثم انه يلزم على ما ذهب اليه الصدر ان لا يصح عكس الهلية البسيطة الموجبة
لان محمولها رابطة غير مستقلة لا تصلح ان تجعل محكوما عليها وان لا ينتج الشكل الاول فيما اذا قلنا مثلا زيد موجود وكل موجود متشخص فان المحمول في
الصغرى رابطة غير مستقلة والموضوع في الكبرى مفهوم مستقل وليس رابطة غير مستقلة فلم يتكرر الاوسط فلا وجه للانتاج وبالجملة ففساد هذين
الرايين اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى فقد تحقق ان الهليات البسيطة والهليات المركبة سواسية في مرتبة الحكاية في الاشتمال على الوجود
الرابطي والعدم الرابطي بمعنى النسبة التامة الخبرية الايجابية والسلبية بقي الكلام في المحكي عنه للقضيتين فحاصل المحاكمة التي ذكرها الشارح في
الحاشية اجمالا لا تفصيلا عن استاذه ان الهلية البسيطة الموجبة كقولنا زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطي والهلية البسيطة السالبة مشتملة على العدم الرابطي
اي النسبة الرابطة التامة الخبرية الايجابية والسلبية في مرتبة الحكاية وغير مشتملة عليها في مرتبة المحكي عنه اي وجود الشيء في نفسه وعدمه كذلك
فمن قال باشتمال الهلية البسيطة على الوجود الرابطي او العدم الرابطي ان اراد مرتبة الحكاية فقد اصاب وان اراد مرتبة المحكي عنه فقد اخطا ومن
نفى ذلك فامره بالعكس والمحكي عنه للهلية البسيطة عند هذا المحاكم وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه وكلام صاحب الافق المبين صريح في
ان مصداق الهلية البسيطة الحقيقية تجوهر الموضوع او لا تجوهره ومصداق الهلية البسيطة المشهورية وجوده في نفسه وعدمه في نفسه والشارح
قد تبعه جريا منه على سجيته في التقليد وكلام المحاكم المذكور في كتبه مضطرب فقد قال فيما نقل عنه الشارح في الحاشية ان المحكي عنه للهلية البسيطة
هو وجود الشيء في نفسه وانه ليس مشتملا على الوجود الرابطي وان الهلية البسيطة في مرتبة الحكاية مشتملة على الوجود الرابطي اي النسبة الرابطة وقال في
موضع آخر ان مطلق ثبوت الشيء للشيء في مرتبة الحمل متاخر عن ثبوت المثبت له ثم قال فان قيل ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد في الهلية المركبة لا في
الهلية البسيطة لان وجود الشيء هو نفس موجوديته ليس وجوده وجودا في الموضوع بل هو وجود الموضوع فليس ثبوتا للغير فضلا عن ان يستدعي
ثبوت المثبت له قلنا لا يلزم من ان لا يكون وجوده في نفسه وجودا في الموضوع ان لا يكون وجودا في المعروض كيف وقيام الوجود بالماهية ضروري
وقد ذهب الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل قضية مركبة من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة من اربعة
اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية انتهى وقال في الحاشية المعلقة على قوله وقد ذهب الشيخ الى آخره الحاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي
عنه واذا كان في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى وهذا الكلام صريح في ان الحكاية والمحكي عنه متحدان بالذات وان في
المحكي عنه ايضا نسبة وان المحكي عنه للهلية البسيطة مشتمل على الوجود الرابطي اي ان في الهلية البسيطة حكاية عن قيام الوجود بالماهية وهذا بعينه مخالف
لما قال في المحاكمة وقال هذا القائل في بعض كتبه تحقيق المقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو وجود الموضوع والمحمول الذي هو
غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا تحتاج الى الوجود الرابطي وبحسب الحكاية والعقد الذهني

تحتاج الیہ بخلاف الہلیۃ المرکبۃ فانہا بحسب کلا الاعتبارین تحتاج الیہ انتہی وہذا مطابق لما ذکرہ ہذا القائل فی المحاکمۃ والیضہ قال ہذا القائل
فی بعض کتبہ ان الحکایۃ ہی نفس مفہوم القضیۃ والمحکی عنہ مصداقہا والنسبۃ انما ہی فی الحکایۃ دون المحکی عنہ والتغایر بینہما بالذات
لا بالاعتبار انتہی وہذا الیضہ مخالف لما نقلنا عنہ آنفا فانظر الی التہافت بین کلماتہ وہی مع ما فیہا من التہافت والتدافع لا تحتق
ان یصغی الیہا فضلا عن ان یعول علیہا اما قولہ ان ثبوت شئی لشئی فی مرتبۃ الحمل یتاخر عن ثبوت المثبت لہ فلانہ ان اراد ان مطلق
ثبوت شئی لشئی فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ یتاخر عن ثبوت المثبت لہ فی الواقع ای ان النسبۃ التی اعتبرہا الذہن متاخرۃ عن وجود المثبت
لہ فلا یتوجہ علیہ ما اورد علیہ بقولہ فان قیل الخ فان الکلام علی ہذا التقدیر لیس فی مفاد العقد ای مصداقہ المحکی عنہ بل فی مرتبۃ الحکایۃ
الذہنیۃ حتی یقال ان ثبوت المحمول للموضوع مفاد العقد فی الہلیۃ المرکبۃ دون الہلیۃ البسیطۃ الی آخرہ فان الہلیۃ المرکبۃ والہلیۃ
البسیطۃ سیان فی الاشتمال علی النسبۃ الرابطۃ فی مرتبۃ الحکایۃ عند ہذا القائل الیضہ ولا یحتاج الی ما اجاب بہ من انہ لا یلزم من ان لا یکون
وجودہ فی نفسہ وجودا فی الموضوع ان لا یکون وجودا فی المعروض ولیغو قولہ کیف وقیام الوجود بالمہیۃ ضروری کیف والنسبۃ الرابطۃ
الذہنیۃ لیس معناہا قیام الوجود بالمہیۃ ولو کان للوجود قیام بالمہیۃ فانما ہو فی مرتبۃ المحکی عنہ لا فی مرتبۃ الحکایۃ الذہنیۃ التی فیہا الکلام
وان اراد بہ ان مطلق ثبوت شئی لشئی فی نفس الامر والواقع المحکی عنہ سواء کان بانضمامہ الی المثبت لہ او انتزاعہ عنہ یتاخر عن تحقق
المثبت لہ فی الواقع بطل سیاق کلامہ حیث نفی تاخر ثبوت شئی لشئی عن ثبوت المثبت لہ علی الاطلاق فی مرتبۃ الحلول ای مرتبۃ
المحکی عنہ وخص تاخرہ عنہ بالاتصاف الانضمامی وذہب الی کون الاتصاف بالوجود انتزاعیا وعدم تاخر الاتصاف الانتزاعی عن
وجود الموصوف واما قولہ قلنا لا یلزم من ان لا یکون وجودہ فی نفسہ وجودا فی الموضوع ان لا یکون وجودا فی المعروض کیف وقیام
الوجود بالمہیۃ ضروری فمما یقضی بہ العجب فانہ ان اراد بہ ان الموصوف بالوجود لیس موضوعا ای محلا مستغنیا عن الحال الذی ہو
الوجود وان کان محلا للوجود وکان الوجود حالا فیہ فحاصل کلامہ یرجع الی ان محل الوجود لا یسمی موضوعا فی الاصطلاح بل

---

الحمد للہ الذی بفضلہ العظیم ومنہ الجسیم قد استتب طبع الحواشی العتیقۃ العجیبۃ الانیقۃ
الغریبۃ المعلقۃ علی شرح السلم للقاضی مبارک تجاوز عنہ اللہ تعالی وتبارک
المؤلفۃ للسابح ببحار العلوم العقلیہ السائح فی براری الفنون الحقیقیۃ الصائد اوابد التدقیق
الصاعد علی عرش التحقیق المولوی محمد فضل حق الخیرابادی عاملہ الکریم ذو الایادی
بکرمہ المتمادی الی یوم التنادی فی مطبع مصلح المطابع الواقع فی بلدۃ دہلی سلخ ١٢٩٩ ع

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# تذکرۃ الحاشیۃ المعلقۃ علی شرح السلم للقاضی مبارک المؤلفۃ للمولوی فضل حق الخیرابادی ومؤلفہا

الحمد للہ الذی جبل العلم الواحد من العلوم وہو المنطق آلۃ لما عداہ - ویسّر علی العقل وسببہ لسواہ - والصلوۃ علی نبیہ المجتبیٰ رضاہ - وعلی آلہ واصحابہ الذین ہداہم بہداہ

**اما بعد** فیقول العبد المفتقر الی اللہ آخواجہ مصلح الدین الراجی عفوہ یوم الدین - ان شرح السلم للقاضی مبارک عفا عنہ اللہ تعالیٰ وتبارک قد اشتہر بین طالبی العلم ومعلمیہ متانتہ واشکالہ - وانتشر دقتہ واعضالہ - وکثیر من العلماء قد علقوا علیہ التعلیقات والحواشی - لتنزیل عنہ الغواشی - فلم تغن من کشفہ شیئا الا التعلیقات للفاضل المشہور بالمنطق والعلوم العقلیۃ بین الجمہور المعروف من الغرب الی الشرق المولوی محمد فضل حق الخیرابادی عاملہ اللہ بکرمہ المتمادی یوم ینادی المنادی الذی ہو بحر المنطق والعلوم الحکمیۃ من شرب قطرۃ منہ فقد صار بحرا لا ساحل لہ - شیخا لا مخاصم لہ - مرجعا یجذب الیہ کل استاذ لا مانع لہ فان کنت فی شک مما اقول - فمن مؤلفاتہ التعلیقات المعلقۃ علی شرح السلم للقاضی مبارک تشہد علی قولی بلا فضول - فان ما یشہد ویدل علی حال الفاعل حال المفعول - فانظر الی ہذہ الحواشی والتعلیقات - لیظہر لک ما فیہا من غرائب التوضیحات والتحقیقات واُبین لک شیئا مما فیہا علی الاجمال - وانما یظہر المطالعۃ لتفصیل حقیقۃ الحال - فاستمع لما یقال - ان ہذہ التعلیقات اظہرت ما خفی فی الشرح من المعانی - وفتحت ما اغلق فیہ من الالفاظ والمبانی - وحققت ما فیہ من المسائل - وجعلتہا مشرقۃ کالشمس بالدلائل وفتحت تنقیحا لیس فوقہ تنقیح - ووضحت توضیحا لا فوقہ توضیح - واشتملت علی تحقیق وتیسیر کل مسئلۃ مشکلۃ دقیقۃ من المسائل المنطقیۃ - وتضمنت علی تنقیح وتبیین کل مبحث من المباحث المغلقۃ المعویصۃ المشتمل علیہا الکتب المنطقیۃ الدرسیۃ - فللہ المحشی فانہ ما حقق فی ہذہ الحاشیۃ التی ہو الشرح فقط بل حقق فیہا ما فیہ وما فی سائر الکتب المنطقیۃ الدرسیۃ وما فی المنطق واثبت الحق فی ما اختلف فیہ من المسائل بالحجج القاطعۃ البینۃ الواضحۃ بحیث انجلت حقیقۃ علی کل ذکی وغبی وعلی کل ماہر کامل وجاہل ناقص - وبین المطالب بعبارۃ واضحۃ خالیۃ عن اللغات المشکلۃ لیفہمہا کل مبتدء ومنتہ - والذین یدعون انہم یعلمون المنطق وما ہم بعالمین حین یرون ہذہ الحاشیۃ یعترفون بان نفوسہم کانت عاریۃ عن نقوش المنطق وان المنطق ما فی ہذہ الحاشیۃ وان فی ہذہ الحاشیۃ لب کل الکتب وزبدۃ سائر الزبر وان فیہا ما لیس فیہا ومن کانت عندہ ہذہ الحاشیۃ کان یکتمہا ولا یریہا احدا ولو کان طالب الرؤیۃ یحیل بالف حیلۃ فہذا العبد العاجز خواجہ **مصلح الدین** عفا اللہ عنہ یوم الدین اراد ان یشیع ہذہ الحاشیۃ الجلیل الشان - الباہر البرہان - لیعم فوائدہا التی لم یمسہا اکثر من انس ولا جان - فطلب نسخۃ ہذہ الحاشیۃ القدیمۃ من شمس العلماء المولوی محمد **عبد الحق** الخیرابادی - ابن المحشی العلام فاعطانی تلک النسخۃ بلا سوئیۃ لما کان بین ابیہ وبین آبائی من المحبۃ القدیمۃ والالفۃ العظیمۃ واعطانی حق ما یلیق الیہ - **فاعلموا** ایہا الطالبون والعالمون ان ہذہ النسخۃ المطبوعۃ منقولۃ من تلک النسخۃ القدیمۃ **واعلموا** ایضا ان ہذہ الحاشیۃ لاحدی من تفاریق العصا وان ہذہ الحاشیۃ تغنی عن سائر الکتب فعلیکم ان تشتغلوا بتعلمہا وتعلیمہا فان ہذہ ہی التی کنتم تطلبونہ فما کنتم تجدونہ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ علی رسولہ وآلہ وصحبہ اجمعین

ربیع الاول سنہ ۱۳۱۷ ہجری نبوی